مقالاتِ اثریہ

تالیف:
محمد خبیب احمد

تقدیم:
فضیلۃ الشیخ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ تعالیٰ

ادارۃ العلوم الاثریہ فیصل آباد

مقالاتِ اثریہ

نام کتاب: مقالاتِ اثریہ

مؤلف: محمد خبیب احمد

ناشر: ادارۃ العلوم الأثریہ،

منٹگمری بازار، فیصل آباد۔فون: 041-2642724

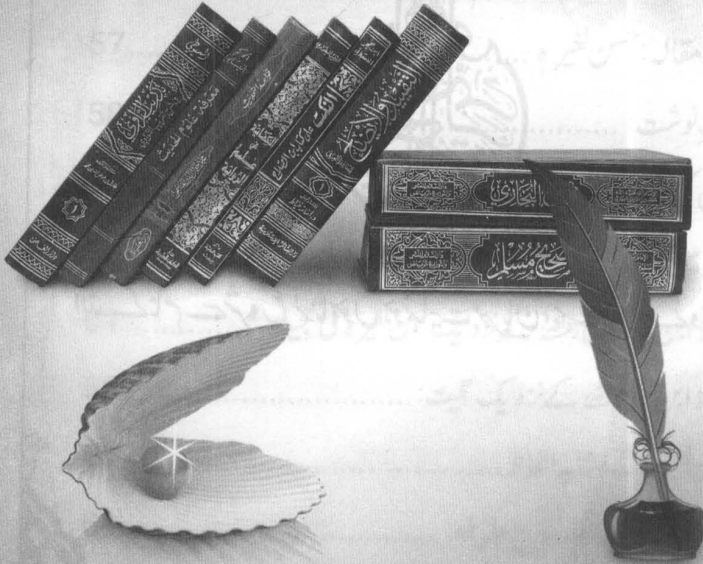
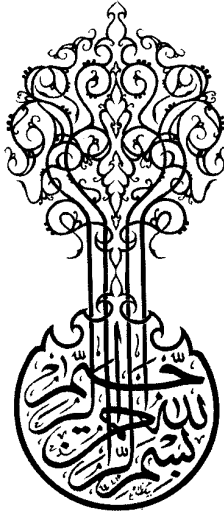
تعداد: 1100

تاریخ طباعت: جون 2012ء

مطبع: انٹرنیشنل دارالسلام پرنٹنگ پریس لاہور۔

فون: 042-37232400

ملنے کے پتے

- ادارۃ العلوم الاثریہ منٹگمری بازار، فیصل آباد
- مکتبہ اسلامیہ لاہور، فیصل آباد
- مکتبہ قدوسیہ لاہور
- مکتبہ اہل حدیث فیصل آباد

مقالاتِ اثریہ
تالیف:
محمد خبیب احمد
تقدیم:
فضیلۃ الشیخ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ تعالیٰ
ادارۃ العلوم الاثریہ فیصل آباد

اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں جو نہایت مہربان، بہت رحم کرنے والا ہے

فہرست

دوسرا باب:

تحقیق الأحادیث

تیسرا باب:

متفرقات

............❀❀❀............

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقدیم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء محمد المصطفى ﷺ، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

علم دین اللہ تبارک وتعالیٰ کی دین ہے۔ وہ جسے چاہتا ہے علم کے زیور سے آراستہ فرما دیتا ہے، سمجھنے اور اس میں بصیرت حاصل کرنے کی توفیق بخشتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے:

((من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين))

علم کا مقصد اللہ تعالیٰ کی رضا معلوم کر کے اسے معمول بنانا ہے اور اللہ کے بندوں کو اس سے آگاہ کرنا ہے۔ اس سے ناموری، کسی کو نیچا دکھانا، ہر دل عزیز بننا اور اپنے علم وفضل کی برتری کو ثابت کرنا سراسر خسارے کا سودا ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے خبردار فرمایا ہے:

((لا تعلموا العلم لتباهوا به العلماء، ولا تماروا به السفهاء، ولا تغيروا به المجالس، فمن فعل ذلك فالنار النار))

[صحيح الترغيب]

علمی اور فنی مسائل میں علمائے کرام کی مختلف آرا ایک فطری عمل ہے۔ ان

کے مابین باہمی مناقشات میں مقصد حقیقت کی تلاش اور راہِ صواب کو پانا ہے، ایک دوسرے کو کمتر یا نیچا دکھانا قطعاً مراد نہیں ہوتا۔ حدیث کی تصحیح وتضعیف ہو یا کوئی فقہی یا اصولی مسئلہ ہو، ان میں اختلاف نیا نہیں، زمانہ قدیم سے ہے۔ ہر دور میں علمائے کرام نے بساط بھر انھیں منقح کرنے اور اصل حقیقت کو اجاگر کرنے کی اپنی سی کوششیں کی ہیں۔ اسی نوعیت کی ایک کوشش ہمارے فاضل بھائی مولانا محمد خبیب احمد صاحب حفظہ اللہ نے ''مقالاتِ اثریہ'' میں کی ہے جو تین ابواب پر مشتمل ہیں۔ بابِ اول میں مصطلح الحدیث سے متعلقہ مقالات ہیں۔ دوسرے باب میں چھ احادیث پر بحیثیت صحت وضعف بحث ہے اور تیسرے باب میں انھوں نے تین متفرق عناوین پر خامہ فرسائی فرمائی ہے۔

یہ مقالات خالص علمی اور فنی مباحث پر مشتمل ہیں، جن سے طلبائے علم ہی نہیں، علمائے کرام بھی مستفید ہوں گے اور بہت سی نئی جہتیں ان کے سامنے آئیں گی، اور ان شاء اللہ بہت سی بند گرہیں کھلیں گی۔ جناب خبیب صاحب میدانِ تحقیق کے شناور ہیں، ان سے بہت سی امیدیں وابستہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ انھیں اپنی مرضیات سے نوازیں اور دینِ حنیف کی خدمت کی مزید توفیق عطا فرمائے۔ آمین

خادم العلم والعلماء

ارشاد الحق اثری، عفی عنہ

رئیس ادارہ علوم اثریہ، منٹگمری بازار، فیصل آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء محمد المصطفىﷺ، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

علم مصطلح الحدیث ان قواعد اور مباحث کے مجموعے کا نام ہے، جو سند یا متن، راوی اور مروی عنہ سے متعلق ہو۔ اس فن میں اسناد، جرح و تعدیل کی اصطلاحات، اخذِ حدیث کے طریقۂ کار، اسماء الرجال کی شناخت وغیرہ زیرِ بحث آتی ہیں۔ اس کی مختصر تاریخ وتطور ملاحظہ کیجیے۔

دوسری صدی ہجری:

دوسری صدی ہجری کے اواخر میں امام شافعی رحمہ اللہ (۲۰۴ھ) نے "کتاب الرسالة" میں چند اصطلاحات ذکر کیں، جن کی اہمیت مسلّم ہے۔

تیسری صدی ہجری:

اس فن کی باقاعدہ داغ بیل ڈالنے والے امام ابوبکر عبداللہ بن زبیر حمیدی رحمہ اللہ (۲۱۹ھ) ہیں۔ انھوں نے چند اصطلاحات کو ایک کتابچے میں ذکر کیا۔ انھی کے حوالے سے ان کے اقوال خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے "الکفایة" میں ذکر کیے ہیں۔

امام علی بن مدینی رحمہ اللہ (۲۳۴ھ) نے تقریباً دوصد مصنفات تالیف کیں۔
(تهذيب الأسماء واللغات للنووي: ١/ ٣٥٠)

امام حاکم رحمہ اللہ نے قاضی القضاۃ ابو الحسن محمد بن صالح الہاشمی کے حوالے سے امام ابن مدینی رحمہ اللہ کی انتیس کتب کے نام ذکر کیے ہیں۔
(معرفة علوم الحديث للحاكم، ص: ٧١)

ان کتب کے نام سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ تقریباً سبھی کتب، مصطلح الحدیث کی مختلف فروعات سے متعلق ہیں۔ دکتور اکرام اللہ امداد الحق نے امام علی بن مدینی کی سیرت نگاری میں چالیس مصنفات کا مختصر تذکرہ کیا ہے۔
(الإمام علي بن المديني للدكتور اكرام، ص: ٢٦٢۔ ٢٧٠)

بلکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام علی بن مدینی کی کتاب ''علوم الحدیث'' کا بھی ذکر کیا ہے۔ (تهذيب التهذيب: ٢/ ٣٨٣)

امام مسلم رحمہ اللہ (۲۶۱ھ) نے ''مقدمة صحيح مسلم'' اور ''كتاب التمييز'' میں مصطلح کے چند مسائل ذکر کیے ہیں۔

امام ابو داود رحمہ اللہ ۲۷۵ھ نے ''رسالة إلى أهل مكة'' میں سنن ابی داود کا منہج اور مصطلح الحدیث کے متعدد اصول ذکر کیے ہیں۔

امام ترمذی رحمہ اللہ (۲۷۹ھ) نے ''العلل الصغير'' میں نہایت اہم اور مشکل اصولِ حدیث پر بحث کی ہے، جو ترمذی کے ذیل میں مطبوع ہے۔ اس کتاب کی اہمیت کے پیش نظر حافظ ابن رجب رحمہ اللہ (۷۹۵ھ) نے شرح علل الترمذی لکھی۔

حافظ بزار رحمہ اللہ (۲۹۲ھ) نے ''جزء في معرفة من يترك حديثه أو يقبل'' لکھی۔ (النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي، ص: ١٨٤)

چوتھی صدی ہجری:

حافظ احمد بن ہارون البردیجی رحمہ اللہ (۳۰۱ھ) نے "معرفة المتصل من الحديث والمرسل والمقطوع و بيان الطرق الصحيحة" لکھی۔

(الفهرسة لابن خير الإشبيلي، ص: ۱۷۵)

حافظ ابوجعفر احمد بن محمد الطحاوی رحمہ اللہ (۳۲۱ھ) نے "التسوية بين حدثنا وأخبرنا" پر ایک رسالہ لکھا، جو شیخ ابوغدہ عبدالفتاح کی تحقیق سے شائع ہوا۔ یہ رسالہ "خمس رسائل في علوم الحديث" کے ضمن میں مطبوع ہے۔

امام ابن حبان رحمہ اللہ (۳۵۴ھ) نے اپنی تین کتب کے مقدمے میں مصطلح کے نہایت اہم مسائل ذکر کیے ہیں۔

(مقدمة التقاسيم والأنواع، مقدمة كتاب الثقات اور مقدمة كتاب المجروحين)

امام رامہرمزی رحمہ اللہ (۳۶۰ھ) نے "المحدث الفاصل بين الراوي والواعي" کے عنوان سے ضخیم کتاب لکھی۔

علامہ ابوالفتح الازدی رحمہ اللہ (۳۷۴ھ) نے متعدد کتب لکھیں۔ (تاريخ بغداد: ۲/ ۲۴۴)

امام خطابی ابوسلیمان حمد بن محمد رحمہ اللہ ۳۸۸ھ نے "مقدمه معالم السنن" میں حدیث کی تین اقسام ذکر کی ہیں: صحیح، حسن اور ضعیف۔

امام ابن مندہ ابوعبداللہ محمد بن اسحاق رحمہ اللہ (۳۹۵ھ) نے "جزء في شروط الأئمة في القراءة والسماع والمناولة والإجازة" لکھی، جو مطبوع ہے۔

علامہ ابن لال احمد بن علی ابوبکر الفقیہ الہمدانی رحمہ اللہ (۳۹۸ھ) نے "علوم الحديث" پر کتب تالیف کیں۔ (التقييد لابن نقطة: ۱/ ۱۶۸)

پانچویں صدی ہجری:

امام قابسی ابو الحسن علی بن محمد بن خلف رحمہ اللہ (۴۰۳ھ) نے "الملخص" کے مقدمے میں چند مصطلح ذکر کی ہیں۔ "الملخص" کا نام "مختصر الموطا عن مالك" ہے۔ (سير أعلام النبلاء: ۱۷/ ۱۵۸۔ ۱۶۲)

امام ابو عبد اللہ الحاکم رحمہ اللہ (۴۰۵ھ) نے "معرفة علوم الحديث" لکھی، جو متاخرین کے لیے ایک سند کی حیثیت رکھتی ہے۔

امام ابو نعیم الاصبہانی رحمہ اللہ (۴۳۰ھ) نے اسی پر مستخرج لکھی، جسے "المستخرج على معرفة علوم الحديث" کہا جاتا ہے۔

(نزهة النظر لابن حجر، ص: ٤، تدريب الراوي: ۱/ ۳۵)

تاہم حافظ ابن الصلاح، علامہ قزوینی، امام ابن دقیق العید، حافظ ذہبی رحمہم اللہ نے امام ابو نعیم رحمہ اللہ کی کتاب "معرفة علوم الحديث" یا "علوم الحديث" ذکر کی ہے۔

(مقدمة ابن الصلاح، ص: ۲۸۷، نوع: ٤٧، التدوين في أخبار قزوين للقرافي: ۱/ ۲۲۹، الاقتراح لابن دقيق العيد، ص: ۲۰۱، السير للذهبي: ۱۷/ ٤٥٦، ۱۹/ ۳۰٦)

معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں نام ایک کتاب کے ہیں، جو مستخرج کہلاتی ہے۔

امام ابو عمرو عثمان بن سعید الدانی المقرئ رحمہ اللہ (۴۴۴ھ) نے "جزء في علوم الحديث في بيان المتصل والمرسل والموقوف والمنقطع" لکھی، جو علاحدہ بھی مطبوع ہے اور شیخ ابو عبیدہ کی مفصل شرح "بهجة المنتفع" کے ساتھ بھی شائع شدہ ہے۔

حافظ ابو یعلی الخلیل بن عبد اللہ الخلیلی رحمہ اللہ (۴۴۶ھ) نے "كتاب الإرشاد في معرفة علماء الحديث" لکھی، جس کے مقدمے میں چند اصطلاحات

ذکر کی ہیں۔ یہ اصل کتاب مطبوع نہیں، تاہم حافظ ابو طاہر احمد بن محمد السّلفی رحمہ اللہ (۵۷٦ھ) کا انتخاب ''کتاب الارشاد'' کے نام سے چھپ چکا ہے۔ محقق کتاب نے بھی "من تجزئة السلفي" کی عبارت سے اس طرف توجہ دلائی ہے۔
(الإرشاد: ۱/ ۱٤۹)

حافظ ابن حزم رحمہ اللہ (٤۵٦ھ) نے اصولِ فقہ پر کتاب "الإحكام في أصول الأحكام" مرتب کی۔ جس میں انھوں نے بعض اصولِ حدیث بھی ذکر کیے ہیں۔ مگر محدثین کے انداز پر نہیں بلکہ متکلمین کے طریقۂ کار پر۔

امام بیہقی رحمہ اللہ (٤۵۸ھ) نے "المدخل إلى السنن الكبرىٰ" لکھی۔ اس کتاب کا کچھ حصہ زیورِ طبع سے آراستہ ہوا، باقی کتاب تقریباً ناپید ہے۔

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ (۷۷٤ھ) نے اپنی کتاب "اختصار علوم الحديث" میں ابن الصلاح کے بعد اس کتاب سے استفادہ کیا ہے۔

حافظ المشرق ابوبکر خطیب بغدادی رحمہ اللہ (٤٦۳ھ) نے "علوم الحديث" کی اکثر فروعات پر مستقل کتب تصنیف کیں اور اپنے ما بعد آنے والوں کو اساس فراہم کی۔ اس بابت ان کی سب سے معروف اور جامع کتاب "الكفاية في معرفة أصول علم الرواية" شہرۂ آفاق ہے۔

حافظ المغرب یوسف بن عبداللہ ابو عمر ابن عبدالبر رحمہ اللہ (٤٦۳ھ) نے "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد" کا مقدمہ لکھا، جس میں انھوں نے مصطلح الحدیث ذکر کیں۔ ازاں بعد ان کی شرح لکھی۔

چھٹی صدی ہجری:

امام ابو الفضل محمد بن طاہر المقدسی (۵۰۷ھ) نے "شروط الأئمة الستة"

لکھی۔ قاضی عیاض ۵۴۴ھ نے دو کتب تالیف کیں۔ "الإلماع إلى معرفة أصول الرواية و تقييد السماع" اور "إكمال المعلم بفوائد مسلم للمازري" کا مقدمہ۔ پہلی کتاب کا نام اپنے موضوع پر بخوبی دلالت کرتا ہے۔

حافظ ابو طاہر سِلَفی رحمہ اللہ (۵۷۶ھ) نے "الوجيز في ذكر المجاز والمجيز" کے مقدمے میں مصطلح کی بعض انواع مجمل طور پر ذکر کی ہیں۔

امام ابو حفص عمر بن عبدالمجید المیانشی رحمہ اللہ (۵۸۳ھ) نے چھوٹا سا رسالہ بنام "ما لا يسع المحدث جهله" لکھا، جس میں وہ "معرفة علوم الحديث للحاكم" اور "الكفاية للبغدادي" سے بھرپور استفادہ کرتے ہیں۔

امام ابوبکر محمد بن موسیٰ الحازمی رحمہ اللہ (۵۸۵ھ) نے "شروط الأئمة الخمسة" مرتب کی۔

ساتویں صدی ہجری:

امام ابن الاثیر الجزری (۶۰۶ھ) نے "جامع الأصول في أحاديث الرسول ﷺ" کا مقدمہ لکھا اور اس میں اصولِ حدیث ذکر کیے۔

امام ابوبکر محمد بن اسماعیل الاندلسی ابن خلفون (۶۳۶ھ) نے "علوم الحديث" پر کتاب لکھی۔ (سير أعلام النبلاء: ۲۳/ ۷۱)

حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (۶۴۳ھ) نے "معرفة أنواع علم الحديث" لکھی، جو "مقدمہ ابن الصلاح" کے نام سے نہایت معروف ہے۔ اس تصنیف کے بعد مصطلح کا ایک نیا دور شروع ہوا۔

مصطلح کا نیا دور:

حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے اس فن میں مزید نکھار پیدا کیا۔ اصطلاحات کو

منقح کیا۔ خطیب بغدادی رحمہ اللہ کی مختلف کتب سے بھرپور استفادہ کیا۔ اس میں ایسے ایسے نادر علمی نکات ذکر کیے جو کسی اور مصطلح کی کتب میں یکجا طور پر موجود نہ تھے، وہ وقتاً فوقتاً بذریعہ املا اس میں اضافے کرتے رہے۔ بایں وجہ اس کی مناسب ترتیب قائم نہ ہوسکی۔

محدثین اور اہلِ اصطلاح اس کتاب کی طرف مائل ہوئے۔ بعض نے اس کی شروحات لکھیں، بعض نے نکات اور بعض نے مختصرات اور بعض نے منظومات لکھیں۔ جن کا ذکر ہی ایک علاحدہ مضمون کا متقاضی ہے۔

حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ کے بعد متعدد بیسیوں کتب تصانیف کی گئیں، جن میں درج ذیل نہایت معروف ہوئیں:

① الاقتراح في بيان الاصطلاح، وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة في الصحاح، للإمام أبي الفتح محمد بن على ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ)

② الموقظة في علم مصطلح الحديث للإمام الذهبي (٧٤٨هـ)

اس کتاب کی دو شروحات نہایت معروف ہیں: ”كفاية الحفظة للشيخ سليم الهلالى“، ”شرح الموقظة للشيخ الشريف حاتم بن عارف العونى.

③ تنقيح الأنظار لابن الوزير (٨٤٠هـ) اس کی شرح ”توضيح الأفكار“ للأمير الصنعاني (١١٨٢هـ) نہایت معتبر ہے۔

④ حافظ عراقی ٨٠٦ھ نے ”ألفية الحديث“ لکھی۔ پھر اس کی خود ہی شرح ”التبصرة والتذكرة“ کے نام سے لکھی۔ پھر اس کی متعدد شروحات لکھی گئیں، جن میں ”النكت الوفية“ للبقاعي (٨٨٥هـ) اور ”فتح

المغيث" للسخاوي (۹۰۲ھ) نے خاصی شہرت پائی۔

⑤ "نخبة الفكر لابن حجر" العسقلاني (۸۵۲ھ) اس کی شرح خود حافظ صاحب نے "نزهة النظر" کے نام سے لکھی۔ نزہۃ کی متعدد شروحات و منظومات لکھی گئیں، جو چھ درجن سے بھی متجاوز ہیں، جن کا ذکر ہی طوالت کا باعث ٹھہرے گا۔

⑥ "تدريب الراوي" للسيوطي (۹۱۱ھ) بھی مصطلح کے اہم مراجع میں شمار ہوتی ہے۔ یہ امام نووی کی کتاب "التقريب والتيسير" کی شرح ہے۔ التقریب امام نووی کی دوسری کتاب "إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق ﷺ" کی تلخیص ہے۔ "كتاب الإرشاد" حافظ ابن الصلاح کی کتاب "مقدمه ابن الصلاح" کا اختصار ہے۔

⑦ دورِ رواں میں شیخ عبداللہ بن یوسف الجدیع کی کتاب "تحرير علوم الحديث" نہایت معروف ہے۔

⑧ دکتور محمود طحان کی "تيسير مصطلح الحديث" بھی عام فہم ہونے کی وجہ سے مدارس دینیہ میں داخلِ نصاب ہے۔

⑨ اسی سلسلے کی ایک کڑی استاذِ گرامی محدث العصر ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ کی گراں قدر تصنیفات ہیں۔ جن میں "توضيح الكلام في وجوب القراء ة خلف الإمام"، "تنقيح الكلام في تائيد توضيح الكلام"، "إعلاء السنن في الميزان" "مولانا سرفراز صفدر اپنی تصانیف کے آئینے میں" شامل ہیں۔ یہ کتب ادارہ علوم اثریہ سے مطبوع ہیں، بلکہ ان کے علاوہ بعض کتب کے متعدد ایڈیشن اہلِ علم سے تہنیت وصول کر چکے ہیں۔ الحمد للہ

ان کتب میں علامہ اثری صاحب نے مصطلح کے نہایت دقیق مسائل انتہائی عام فہم انداز میں بیان کیے ہیں۔ جس اصطلاح پر قلم اٹھایا، بحث کا حق ادا کر دیا۔ اگر مذکورہ بالا کتب میں سے مصطلح کی بحوث یکجا کی جائیں تو ایک ضخیم کتاب معرضِ وجود میں آ سکتی ہے۔

اسی سلسلے کی ایک کڑی ''مقالاتِ اثریہ'' ہے، جس کے باب اول میں علوم الحدیث، باب دوم میں تحقیق الاحادیث، جبکہ آخری باب میں متفرق مقالات ہیں۔

ان میں سے اکثر و بیشتر مضامین رسائل و جرائد کے صفحات پر منتشر تھے۔ علم دوست اصحاب کا تقاضا تھا کہ ان علمی موتیوں کو ایک سلک میں منسلک کر دیا جائے تاکہ وہ ہر شخص کو یکجا میسر آ سکیں اور طلبۂ علم ان سے بہرہ مند ہو سکیں۔ ان کی افادیت کے پیش نظر ہی انھیں ضروری حک و اضافہ کے ساتھ کتابی شکل میں پیش کیا جا رہا ہے۔ ان مباحث میں راقم الحروف کس درجہ کامران ہوا؟ اس کا فیصلہ قارئین کو کرنا ہوگا۔ جو صحیح بات ہوگی وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خصوصی انعام ہوگا۔ جو غلطی یا نسیان کا شاخسانہ ہوگا وہ میری طرف سے ہوگا۔ اللہ ذوالجلال والاکرام اس ہیچ مداں کی لغزشوں سے صرفِ نظر فرمائے۔ آمین

اہل علم سے درخواست ہے کہ جہاں وہ سقم محسوس کریں، اس کی نشان دہی فرما دیں، تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ممکن ہو۔

میں ادارہ علومِ اثریہ کے جمیع رفقائے کار کا ممنون ہوں، خصوصاً ادارہ ہذا کے رئیس علامہ ارشاد الحق اثری ﷾ کا، جنھوں نے اپنی گونا گوں مصروفیات کے باوجود نہایت خندہ پیشانی سے طالب علمانہ تحقیق کو پڑھا۔ بہت زیادہ اصلاح کے ساتھ بھرپور حوصلہ افزائی بھی فرمائی۔ نیز مقالات پر پیش لفظ بھی تحریر فرمایا۔

اسی طرح ادارے میں شبانہ روز مصروفِ عمل گرامی قدر، فضیلۃ الشیخ عبدالحی انصاری حفظہ اللہ، نہایت مشفق بھائی مولانا طارق محمود ثاقب (فاضل مدینہ یونیورسٹی)، محترم قاری محمد بشیر اور اخی و محبی اور میرے دیرینہ ساتھی حافظ مولانا محمد ارشاد (فاضل جامعہ سلفیہ، فیصل آباد) حفظہم اللہ کا بھی تہِ دل سے شاکر ہوں کہ انھوں نے مقالات کی تیاری میں بھرپور تعاون فرمایا۔

محترم حافظ عبدالعظیم اسد (مینیجر مکتبہ دار السلام، لاہور)، لائق تکریم جناب عبدالمالک مجاہد (الرئیس العام، مکتبہ دار السلام، الریاض) حفظہما اللہ کا بھی احسان مند ہوں، جنھوں نے میری حوصلہ افزائی فرمائی۔ علم کے شناور اور مخلص بھائی حافظ شاہد محمود (فاضل مدینہ یونیورسٹی) اور محمد حسن صاحب (آف کراچی) کا بھی شکر گزار ہوں، جنھوں نے میرے اشتیاق کو مہمیز لگائی، ان کی پیہم ترغیب کے نتیجے ہی میں "مقالاتِ اثریہ" قارئین کے ہاتھوں میں ہے۔

انتہائی ناسپاسی ہوگی اگر میں برادرِ حقیقی محمد شعیب شاہد ابو عمار کے احسانات فراموش کر دوں جو دامے، دِرمے، قدمے اور سخنے میرے ساتھ رہے۔

اللہ تعالیٰ تمام حضرات کی حسنات اور اس کارِ خیر میں ان کے تعاون کو قبول فرمائے۔ اپنی مرضیات سے نوازے۔ ہمیشہ اپنی رضا کے کام آسان فرمائے اور انھی راہوں پر چلتے ہوئے ایمان پر موت نصیب فرمائے۔ آمین

خادم السنة النبوية

محمد خبیب احمد

رفیق: ادارہ علومِ اثریہ، منٹگمری بازار، فیصل آباد

0300-6646341

پہلا باب:

علوم الحدیث

پہلا مقالہ:

حسن لغیرہ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على إمام الأنبياء محمد المصطفىٰ صلى الله عليه وسلم، وعلىٰ آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، **أما بعد:**

محدثین نے راویان کی ثقاہت اور دیگر قرائن کے پیشِ نظر مقبول حدیث کے چار درجات بنائے ہیں۔ جنھیں درج ذیل صورتوں میں منقسم کیا جاتا ہے:

① صحیح لذاتہ۔ ② حسن لذاتہ۔ ③ صحیح لغیرہ۔ ④ حسن لغیرہ۔

صحیح لذاتہ وہ حدیث ہے جس کی سند متصل ہو، راوی عادل و ضابط ہوں، ایسے رواۃ ابتدائے سند سے آخرِ سند تک ہوں، وہ حدیث علتِ قادحۃ سے معلول ہو اور نہ وہ شاذ ہو۔

حسن لذاتہ کے راوی یا راویان کا حافظہ صحیح لذاتہ کے راویان سے خفیف ہوتا ہے، باقی شروط اس میں صحیح لذاتہ والی ہیں۔

صحیح لغیرہ وہ حسن لذاتہ حدیث ہے جس کی دوسری سند اس جیسی یا اس سے مضبوط ہو۔

حسن لغیرہ کی دو صورتیں ہیں:

① ضعیف حدیث کی ایک سے زائد سندیں ہوں، ان میں سببِ ضعف راوی کا

سوءِ حفظ، مستور، اختلاط، ارسال وغیرہ ہو اور وجہِ ضعف راوی کا فسق یا جھوٹ کا الزام نہ ہو، بشرط کہ اس کی دوسری سندیں ضعف میں اس جیسی یا اس سے مستحکم ہوں۔ یا کوئی ضعیف شاہد یا شواہد اس کے مؤید ہوں۔

④ ضعیف حدیث کی مؤید حسن حدیث ہو۔

پہلی تین اقسام سے چشم پوشی کرتے ہوئے اس مضمون میں حسن لغیرہ کی حجیت اور عدمِ حجیت پر بحث کی جائے گی۔ واللہ المستعان وعلیہ التکلان.

سببِ نوشت:

حسن لغیرہ کے بارے میں بعض لوگ انتہائی غیر محتاط رویہ اپناتے ہیں، ان کے نزدیک ضعیف حدیث+ضعیف حدیث کی مطلق طور پر کوئی حیثیت نہیں، خواہ اس حدیث کے ضعف کا احتمال بھی رفع ہو جائے۔ بزعمِ خویش حدیث اور اس کے علوم کے بارے میں ان کی معلومات امام ترمذی، حافظ بیہقی، حافظ عراقی، حافظ ابن حجر رحمہم اللہ وغیرہم سے زیادہ ہیں۔ حالانکہ یہ بداہتاً معلوم ہے کہ جس طرح رواۃ کی ثقاہت کے مختلف طبقات ہیں اسی طرح ان کے ضعف کے بھی مختلف درجات ہیں۔ کسی راوی کو نسیان کا مرض لاحق ہے تو کسی پر دروغ بافی کا الزام ہے، بعض کے بارے میں محدثین کا فیصلہ ہے: "یُعْتَبَرُ بِھِمْ، یُکْتَبُ حَدِیْثُھُمْ" جبکہ بعض کے بارے میں "لَا یُعْتَبَرُ بِھِمْ، لَا یُکْتَبُ حَدِیْثُھُمْ" (ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، ان کی حدیث لکھی نہیں جائے گی) کا فیصلہ ہے۔

حسن لغیرہ کا مطلق طور پر انکار کرنے والے جس انداز سے متاخرین محدثین کی کاوشوں کو رائیگاں کرنے کی سعی نامشکور کرتے ہیں، اسی طرح متقدمین جہابذۂ فن کے راویان کی طبقہ بندی کی بھی ناقدری کرتے ہیں اور وہ حسبِ خیال فرامینِ نبویہ ﷺ کی خدمت میں مصروف ہیں۔ إنا للہ وإنا إلیہ راجعون.

حسن کی تاریخ:

حُسن کے لغوی معنی خوبصورتی کے ہیں، جس کا متضاد قُبح (بدصورت) ہے۔

متقدمین کے ہاں حدیث کی دو قسمیں تھیں: ① صحیح۔ ② ضعیف۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور ان سے پہلے علماء میں حدیث کی دو قسمیں معروف تھیں: ① صحیح۔ ② ضعیف۔

ان کے ہاں ضعیف (حدیث): ① ضعیفٌ، متروكٌ لا یحتج به اور ② ضعیفٌ حسنٌ کی طرف تقسیم ہوتی تھی... سب سے پہلے حدیث کی تین اقسام: صحیح، حسن، ضعیف متعارف کروانے والے امام ترمذی رحمہ اللہ ہیں۔''

مجموع الفتاوی (۱/ ۲۵۱۔۲۵۲، ۱۸/ ۲۳، ۲۵، ۲۴۸، ۲۴۹)، منهاج السنة النبوية لابن تيمية (٤/ ٣٤١۔٣٤٢)

یہی رائے دیگر بہت سے محدثین کی ہے، ملاحظہ فرمائیں: تقسيم الحديث إلى صحيح و حسن و ضعيف بين واقع المحدثين و مغالطات المتعصبين للدكتور ربيع بن هادي المدخلي، والحديث الحسن لذاته ولغيره للدكتور خالد: (٤/ ١٧٦٧۔١٧٧٩) و مقدمة كتاب: تحسين الحديث النبوي الشريف بالغرب الإسلامي تأليف: محمد بوعياد (ص: ٢٣۔ ٢٦) وغیرہ۔

امام ترمذی رحمہ اللہ کی تعریف اپنے مقام پر آئے گی۔ اِن شاء اللہ تعالیٰ

متقدمین کے ہاں حسن:

امام ترمذی رحمہ اللہ سے قبل ناقدینِ فن احادیث پر حسن کا اطلاق کرتے تھے، مگر

ان کے نزدیک حسن کا کوئی خاص ضابطہ نہ تھا۔ کبھی وہ حسن بول کر متاخرین کی اصطلاح کے مطابق درج ذیل احادیث مراد لیتے:

① صحیح لذاتہ۔ ② حسن لذاتہ۔ ③ صحیح لغیرہ۔ ④ حسن لغیرہ۔ ⑤ جس حدیث میں ضعف کا احتمال ہوتا۔ یعنی قابلِ حجت روایت مراد لیتے۔

حسن لغیرہ اور اس پانچویں صورت میں دقیق فرق یہ ہے کہ اس پانچویں قسم سے مراد وہ حدیث ہے جس کی ایک سند ہو۔

کبھی وہ حسن کا اطلاق درج ذیل صورتوں پر کرتے ہیں:

① غریب حدیث۔ ② منکر روایت۔ ③ جس حدیث کی سند یا متن میں کوئی فائدہ ہو۔ ④ عالی سند۔ ⑤ خوبصورت متن۔ ⑥ لغوی معنی۔

بلاشبہ ان چھ انواع سے مراد حجت نہیں ہے۔

ایسے جلیل القدر محدثین کو متاخرین کی طرح ان اصطلاحات کی چنداں ضرورت نہ تھی، کیونکہ ان کا فرامینِ نبویہ سے انتہائی گہرا اور قلبی رشتہ استوار تھا۔ حدیث سے ان کی وہی نسبت تھی جو سونے کی سونار سے ہوتی ہے۔ بنا بریں وہ ضعیف مرویات سے صحیح احادیث چھانٹ لیتے۔ ضعیف راویان کی محفوظ روایات کی پہچان کر لیتے۔ تلامذہ کی اپنے شیوخ سے مرویات اور ان کی تعداد سے باخبر تھے۔ محفوظ، شاذ اور معلول روایات بخوبی جانتے تھے۔ احادیث پر غرابت اور راویان پر تفرد کا حکم لگانا انھی کا وتیرہ تھا۔ احادیث اور علل کا رواں انسائیکلو پیڈیا اور علل الحدیث میں مہارتِ تامہ ان کے اوصاف تھے۔

مرورِ زمانہ کے ساتھ دیگر علوم وفنون کی مانند مصطلح الحدیث بھی اپنی ارتقائی منازل طے کرتی گئی اور اس میں نکھار پیدا ہوتا گیا۔ حالات کے پیشِ نظر اصطلاحات کے دائرہ میں بھی وسعت پیدا ہوگئی۔

زمانۂ تابعین میں مرسلِ تابعی کبیر اور مرسلِ تابعی صغیر کے بارے میں تفریق کا مرحلہ درپیش ہوا۔ مرسل، معلق، معضل حدیث کا معاملہ سامنے آیا۔ اِجازتاً، کتابتاً، مناولتاً جیسے تحملِ حدیث کے مسائل پر بحث کی گئی۔ صحاح، سنن، مسانید، مصنفات، مستدرکات، مستخرجات، اجزائے حدیثیہ، الأمالی، زوائد الحدیث پر مشتمل کتب زیورِ طبع سے آراستہ ہوئیں۔ حاصل یہ کہ اس علم میں بھی بالیدگی ہونے لگی۔ جس کا دوسرا مرحلہ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ شہرزوری ۶۴۳ھ سے شروع ہوا۔ انھوں نے متقدمین کی کتبِ احادیث، علل الأحادیث، الجرح والتعدیل، مصطلح الحدیث سے نتائج اخذ کیے اور انھیں مزید منقح کر کے نئے سانچے میں ڈھال کر پیش کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی کتاب ”معرفة أنواع علم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)“ کو خاصی پزیرائی ہوئی، اور درجنوں اس کی شروحات، مختصرات، النکات معرضِ وجود میں آئیں۔ جزاھم اللہ خیراً

چنانچہ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ متقدمین کی کتب سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

حافظ ابن الصلاح کے نزدیک حسن لغیرہ کی حجیت:

وہ فرماتے ہیں:

”جس حدیث کی سند کا راوی مستور (جن کی قابلیت پایۂ ثبوت کو نہ پہنچتی) ہو، اپنی روایت سے بے خبر اور اس میں بہ کثرت اغلاط کرنے والا نہ ہو، اس پر حدیث میں جھوٹ بولنے کا الزام نہ ہو، یعنی اس سے جان بوجھ کر جھوٹ بولنا ثابت نہ ہو اور نہ اس میں کوئی اور درجۂ فسق ہو، باوجود کہ متنِ حدیث معروف ہو، وہی الفاظِ حدیث یا اس کے معنی کسی دوسری سند یا کئی اسانید سے مروی ہو، یہاں تک وہ اس متابعت

سے تقویت حاصل کرے، یا پھر وہ اپنے شاہد (کسی دوسرے صحابی کی حدیث) سے تقویت حاصل کرے۔ اس تعریف سے شاذ اور منکر خارج ہو جائیں گے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کا قول اسی تقسیم پر صادق آتا ہے۔" (معرفة أنواع علم الحديث، ص: ۲۷۔۲۸ ملخصاً)

انھوں نے مذکورہ بالا تعریف اور اس کے مابعد ذکر کردہ دوسری قسم کا کوئی نام تجویز نہیں کیا، تاہم حافظ سخاوی ۹۰۲ھ نے مذکورہ بالا صورت کو حسن لغیرہ اور دوسری قسم کو حسن لذاتہ قرار دیا ہے۔ (فتح المغیث: ۱/ ۷۷)

حافظ ابن حجر کے نزدیک حجیت:

موصوف رقمطراز ہیں:

① "جب سوءِ حفظ راوی کی معتبر متابعت موجود ہو، وہ متابع (ضعف میں) اس کے برابر ہو یا ضعف میں کم ہو، زیادہ نہ ہو۔ یہی حکم مختلط، مستور راوی اور مرسل سند کا ہے، اسی طرح مدلس کی معنعن روایت کا حکم ہے۔ ایسے راویان کی حدیث حسن لذاتہ نہ ہوگی، بلکہ مجموعی سندوں کے اعتبار سے حسن لغیرہ ہوگی۔" نزهة النظر (ص: ۹۱، ۹۲۔ملخصاً)

نخبۃ الفکر کی شرح میں علامہ عبدالرؤف مناوی ۱۰۳۱ھ نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تائید کی ہے اور جلی حروف میں "الحسن لغیرہ" کا عنوان قائم کیا ہے۔

اليواقيت والدرر في شرح نخبة الفكر (۲/ ۱٦۸)

② دوسرے مقام پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے منطقی انداز میں مقبول حدیث کی چار قسمیں ذکر کی ہیں:

"جس حدیث کا راوی عادل، تام الضبط ہو۔ سند متصل ہو۔ معلول اور شاذ نہ ہو وہ صحیح لذاتہ ہے۔ یہ مقبول کی چار اقسام میں سے پہلی قسم

ہے، کیونکہ اس میں مقبول ہونے کی اعلیٰ صفات پائی جائیں گی یا نہیں، پہلی قسم صحیح لذاتہ ہے۔
دوسری قسم میں اگر نقص پورا کرنے کے لیے کوئی چیز، مثلاً متعدد اسانید موجود ہوں تو وہ بھی اسی طرح صحیح ہے، مگر صحیح لذاتہ نہیں، (بلکہ صحیح لغیرہ ہے)۔
اور جہاں نقص پورا نہ کیا جائے وہ حسن لذاتہ ہے۔
اگر کوئی قرینہ کسی حدیث کی درستی کو ترجیح دے تو وہ بھی حسن ہے، مگر حسن لذاتہ نہیں، بلکہ حسن لغیرہ ہے۔" نزهة النظر (ص: ۳۰۔ ۳۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے تلمیذ حافظ سخاوی رحمہ اللہ ۹۰۲ھ فرماتے ہیں:

③ "حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے دوسرے مقام پر صراحت کی ہے کہ ایسا ضعیف راوی جس کے ضعف کا سبب سوءِ حفظ ہو، جب ایسی حدیث کی متعدد سندیں ہوں تو وہ حسن (لغیرہ) کے مرتبہ تک پہنچ جاتی ہے۔"

فتح المغيث (۱/ ۸۰۔۸۱) و توجيه النظر للجزائري (ص: ۲۱۸)

بعد ازاں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا یہ قول ان کی کتاب سے مل گیا۔

الإمتاع بالأربعين المتباينة بشرط السماع (ص: ۲۹۹)

حافظ ابن الصلاح، حافظ ابن حجر رحمہما اللہ وغیرہما کی آرا سے معلوم ہوا کہ کسی ضعیف حدیث کی جب متعدد سندیں ہوں یا اس کا ضعیف شاہد ہو اور ان سے تقویت کے حصول کا بھی غالب امکان ہو تو وہ حسن لغیرہ قرار پائے گی۔ متقدمین اور متأخرین محدثین نے اس کا اعتبار کیا ہے۔ حسن لغیرہ کے حوالے سے محدثین کے مزید اقوال آئندہ آئیں گے۔ إن شاء اللہ۔ اب ہم اس کی ذیلی بحوث کی طرف چلتے ہیں۔

حسن لغیرہ کے مشابہ الفاظ

ایسی ضعیف حدیث جو اپنے متابع یا ضعیف شاہد سے تقویت حاصل کرتی ہے، جسے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اور ان کے مابعد محدثین حسن لغیرہ کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں۔ بعض محدثین ایسی حدیث پر حسن کا اطلاق نہیں کرتے، اگرچہ اس سے استدلال کرتے ہیں۔ خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ بھی حسن لغیرہ کے بجائے متعدد اصطلاحات استعمال کرتے ہیں، جنھیں ''حافظ ابن حجر'' کے عنوان کے تحت دیکھا جا سکتا ہے۔ ذیل میں ایسے الفاظ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو حسن لغیرہ کے مترادفات ہیں۔

① الحسن بمجموع طرقه:

یہ حدیث اپنی سندوں کے مجموعے کی وجہ سے حسن ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"لكن الحديث بمجموع الطرق يقوي" (فتح الباري ۳/ ۳۹۰)

② له أصل:

اس حدیث کی اساس ہے۔

① علامہ حازمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وإذا اجتمعت هذه الطرق، دلت على أن هذا الحديث له أصل" (الاعتبار، ص: ٤٣)

''جب یہ اسانید مجتمع ہو جائیں تو اس حدیث کی اصل پر دلالت کرتی ہیں۔''

② امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وإذا كثرت الروايات في الحديث ظهر أن للحديث أصلًا“
(المستدرك: ٢/ ٤٢٦)

”جب کسی بابت بہت سی احادیث وارد ہوں تو اس حدیث کی اصل ظاہر ہوتی ہے۔“

③ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ولا يخلو إسناد كل منها عن مقال، لكن مجموعها يقتضي أن للحديث أصلًا“ (فتح الباري: ٥/ ٣٧٢)

”اس کی کوئی سند بھی تنقید سے مبرا نہیں، لیکن اس کا مجموعہ اس کی اصل کا متقاضی ہے۔“

④ امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”هذان الإسنادان وإن كانا ضعيفين فأحدهما يتأكد بالآخر، ويدلك على أن له أصلًا من حديث جعفر“
(دلائل النبوة: ٧/ ٢٦٩)

”یہ دونوں سندیں اگرچہ ضعیف ہیں مگر ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں۔ اور آپ کی راہنمائی کرتی ہیں کہ اس حدیث کی جعفر سے اصل ہے۔“

③ شواہد یا متابعات کی بنا پر حسن:

① امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”اسحاق بن عبداللہ سے حجت نہیں پکڑی جائے گی، مگر اس کے شواہد اسے تقویت دیتے ہیں۔“ (السنن الكبرى: ٦/ ٢٢٠)

”یہ محمد بن عبدالعزیز غیر قوی ہے اور وہ اپنے سابقہ شواہد کی بنا پر مضبوط ہوتا ہے۔“ (سنن البيهقي: ٣/ ٣٤٨)

”یہ سبھی احادیث مراسیل ہیں۔ بنا بریں بعض بعض کا مؤید ہے، ہم نے اسے کئی موصول اور مرسل سندوں سے کتاب الفرائض میں ذکر کیا ہے۔

(بیهقي: ٨/ ١٣٤)

۲ امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”فقد صح حديث عبد الله بن جعفر بهذه الشواهد“

المستدرك (٤/ ٣٤٣)

”عبداللہ بن جعفر کی حدیث ان شواہد کی بدولت بلاشبہ صحیح ہے۔“

۴ بعض کا بعض سے مل کر تقویت حاصل کرنا:

1 امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”إذا ضم بعضها إلى بعض قويت“ (بيهقي: ٢/ ٤١٦، ٥/ ٣١٥)

”جب بعض بعض سے ملتا ہے تو تقویت حاصل کر لیتا ہے۔“

2 حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”إذا ضم إليه حديث أبي ذر وأبي الدرداء قوي، وصلح للاحتجاج به“ (فتح الباري: ٣/ ٥٤، ٤٩٨)

”جب اس کے ساتھ حضرت ابو ذر، حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہما کی حدیث مل گئی تو وہ قوی ہوگئی اور اس سے احتجاج درست ہوگیا۔“

۵ شواہد سے تقویت حاصل کرنا:

امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وبعض هذه الأخبار وإن كان مرسلًا، فإنه يقوي بشواهده مع ما تقدم من الموصول“ (بيهقي: ٦/ ٩٠)

”اس حدیث کی بعض سندیں اگرچہ مرسل ہیں، مگر وہ اپنے شواہد سے

تقویت حاصل کرتی ہیں، باوجود کہ وہ پہلے موصول بھی گزر چکی ہے۔"

مزید فرمایا:

"ان اسانید میں ارسال اور ضعف ہے، وہ اپنے شواہد اور اس بابت آثار سے مضبوط ہو جاتی ہے۔" (بیهقي: ۹/ ۹۱)

⑥ حسن مجازی:

حسن لذاتہ کو حسن حقیقی اور حسن لغیرہ کو حسن مجازی بھی کہا جاتا ہے، علامہ سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"هو الحسن حقيقة، بخلاف الآخر، فهو لكونه يطلق على مرتبة من مراتب الضعيف مجازاً" (فتح المغيث: ۱/ ۷۷ ـ ۷۸)

"وہ (حسن لذاتہ) حقیقتاً حسن ہے، دوسری کے برعکس، کیونکہ اس کا اطلاق مجازی طور پر ضعیف کے مراتب میں سے کسی مرتبہ پر کیا جاتا ہے۔"

اس قول سے معلوم ہوا کہ حسن لغیرہ کو حسن مجازی بھی کہا جاتا ہے۔

⑦ یعضد جیسے صیغوں کا استعمال:

عضد، یعضد، اعتضد، عواضد، أكد، يؤكد، يتأكد وغیرہ جیسے الفاظ بھی حسن لغیرہ پر دلالت کرتے ہیں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"يعضد بعضها بعضاً" "بعض بعض کا مددگار ہے۔"

(فتح الباري: ۲/ ٤٧٢، ۸/ ٥٠٨، ٦٥٤)

امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"هذه الأحاديث كلها مراسيل، إلا أنها من طرق مختلفة، فبعضها يؤكد بعضاً..." (بيهقي: ٤/ ١٢٩، ٧/ ١٢٧، ١٠/ ١٧٦)

''یہ سبھی احادیث مرسل ہیں، مگر ان کی متعدد سندیں ہیں ان کا بعض بعض کی تاکید کرتا ہے....''

بہر حال کسی ضعیف حدیث پر کوئی حکم جس سے مترشح ہو کہ وہ حدیث تقویت حاصل کرتی ہے، وہ حسن لغیرہ کی حقیقت میں داخل ہے، خواہ اس کے لیے الفاظ یا عبارات مختلف استعمال کی جائیں۔

یہ الفاظ ان لوگوں کی تردید کرتے ہیں جن کا تقاضا ہے کہ حسن لغیرہ کی اصطلاح دکھلائیں۔ یہ ان کی محدثین کے اصول سے بے خبری کی دلیل ہے۔

تقویت کے قابل ضعف:

حسن لغیرہ کے مسئلہ میں یہ نکتہ انتہائی اہم ہے کہ کون سی حدیث حسن لغیرہ ہے اور کون سی ضعیف؟ کون سا ضعف تقویت حاصل کرسکتا ہے اور کون سا نہیں؟

پہلے سوال کا جواب ''ضعیف حدیث کی تقویت کی شروط'' کے عنوان کے تحت آرہا ہے جبکہ دوسرے سوال کا جواب ہے کہ جس حدیث میں ہلکا ضعف ہو تو وہ حدیث تقویت حاصل کرنے کی لیاقت رکھتی ہے اور خفیف ضعف کا خلاصہ درج ذیل ہے:

① راوی کا حافظہ کمزور ہونا۔ (سوءِ حفظ ہونا)

② مرسل حدیث ہو۔ امام شافعی مراسیلِ کبار تابعین کی مشروط تقویت کے قائل ہیں۔ (الرسالة، ص: ٤٦٣، ٤٦٥، ٤٦٧)

③ روایت سے بے خبر اور بہت غلطیاں کرنے والا نہ ہو۔

④ مختلط راوی ہو، یعنی جس راوی کو اصطلاحی اختلاط ہو۔

⑤ مستور یا مجہول الحال راوی ہو۔

⑥ مدلس راوی کا روایت میں عنعنہ وغیرہ ہو۔

⑦ جس راوی کو غلطی اور خطا سے موصوف قرار دیا گیا ہو۔

⑧ انقطاعِ خفیف ہو (وہ روایت معضل نہ ہو)۔

ملاحظہ ہو: معرفة أنواع علم الحديث لابن الصلاح (ص: ۳۰، ۳۱)، نزهة النظر (ص: ۹۱)، النكت لابن حجر (۱/ ۳۸۸۔ ۳۹۸)

ایسے راویان یا حدیث کی متابعت دلیل ہوگی کہ انھوں نے حدیث درست طور پر حفظ کی ہے، ان کی کمزوریاں اس حدیث پر اثر انداز نہیں ہوئیں۔

عدمِ تقویت کے قابل ضعف:

ایسا نہیں کہ جس قسم کا ضعف ہو وہ تعددِ اسانید کی بنا پر مرتفع ہو جائے گا اور حدیث حسن لغیرہ ہوگی، بلکہ جو ضعف شدید ہوگا وہ ناقابلِ انجبار ہوگا اور حدیث، ضعیف کی ضعیف رہے گی یا زیادہ سے زیادہ اس کا ضعف خفیف ہو جائے گا اور وہ حدیث درجۂ احتجاج تک نہ پہنچ سکے گی۔ شدید ضعف کا خلاصہ یہ ہے کہ

① راوی پر جھوٹ کا الزام ہو، یا اس پر انتہائی سخت جرح ہو جس سے اس کی روایت متابع یا شاہد میں پیش نہ کی جا سکے۔ مثلاً کذاب، دجال وغیرہ۔

ان اوصاف سے متصف راوی کی کمزوری متابعت سے رفع نہ ہوگی۔ متابعت کا انفرادی حکم ہوگا۔ ایسے کذاب وغیرہ کی روایت بھی اس متابع کے لیے سودمند نہیں ہوسکتی، البتہ اس کے ضعف میں اضافہ ضرور کر سکتی ہے۔

② حدیث شاذ ہو۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی اپنے ہاں حسن کی جو شرط لگائی ہے اس میں ہے کہ وہ حدیث شاذ نہ ہو۔ العلل الصغير (ص: ۸۹۸) شاذ حدیث، شاذ حدیث کو

تقویت نہیں دے سکتی، بلکہ وہ ضعیف کی ضعیف رہے گی، دیکھیے راقم السطور کا مضمون ”زیادة الثقه اور وإذا قرأ فأنصتوا کی تصحیح کی حقیقت“

③ راوی متروک ہو۔

کیونکہ اس کی روایات میں منکر احادیث بہ کثرت پائی جاتی ہیں یا اس کی اغلاط اتنی زیادہ ہیں کہ اس کی صحت پر غالب ہیں، اسی لیے تو محدثین نے اسے متروک قرار دیا ہے۔

تقویت کی بعض مشکوک یا مختلف فیہ صورتیں:

تقویت کی بعض صورتوں کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے کہ ایسے راویان کا ضعف زائل ہوگا یا نہیں؟ مثلاً مبہم راوی، مجہول العین، صغار تابعین کی مرسل، معضل، تلقین قبول کرنے والا۔

① مبہم راوی:

جس کا نام اور شخصیت مجہول ہو، یعنی اسے رجل، شیخ سے تعبیر کیا جائے اور اس کا نام لینے سے گریز کیا جائے۔

امام ابن عبدالہادی رحمہ اللہ کا رجحان ایسے راوی کی عدمِ تقویت کی طرف ہے، جیسا کہ انھوں نے متعدد مقامات پر صراحت کی ہے ”مبہم راوی کا حال مجہول الحال سے زیادہ برا ہے۔“ (الصارم المنكي، ص: ١٣١، ٣٢٧)

اور اس کی روایت کو رد کیا ہے۔ اگر مبہم راوی کی حدیث دوسری سندوں سے محفوظ ہو تو وہ مقبول ہے، کیونکہ ثقہ رواۃ اس کے مؤید ہیں اگر وہ ایسی حدیث بیان کرے جسے ضعیف راویان ہی بیان کرتے ہیں تو ایسی صورت میں اختلاف ہے کہ اس کی روایت بطورِ شاہد پیش کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ حافظ ابن عبدالہادی رحمہ اللہ

کا رجحان تو اس کے عدم کی طرف ہے۔

بسا اوقات یہ مبہم راوی شیطان بھی ہو سکتا ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

”شیطان انسانی صورت اختیار کر کے لوگوں کے پاس آ کر جھوٹی حدیث بیان کرتا ہے، پھر لوگ منتشر ہو جاتے ہیں، ان میں سے کوئی شخص کہتا ہے: میں نے کسی آدمی سے حدیث سُنی ہے، مجھے اس کے چہرے کی شناسائی ہے مگر اس کا نام معلوم نہیں۔“

مقدمہ صحیح مسلم (حدیث: ۱۷، طبع دار السلام)

لہٰذا مبہم راوی کی حدیث سے استشہاد کرنے سے گریز کیا جائے، کیونکہ وہ مجہول الحال تو کیا مجہول العین سے بھی نچلے طبقے کا راوی ہے۔

② مجہول العین:

ایسا راوی جس کا ایک شاگرد ہو اور اس کے بارے میں کوئی معتبر توثیق نہ ہو، یعنی صرف حافظ ابن حبان رحمہ اللہ نے اسے الثقات میں ذکر کیا ہو۔

امام ابن الوزیر الیمانی الصنعانی ۸۴۰ھ مطلق طور پر مجہول راوی کے بارے میں فرماتے ہیں:

”وأما المجهول فليس يقوي حديثه بمتابعة مثله“

توضیح الأفکار (۱/ ۱۹۰)

”رہا مجہول راوی، اس کی حدیث اس جیسے مجہول کی تائید سے تقویت حاصل نہیں کرتی۔“

③ صغار تابعین کی مرسل:

امام شافعی رحمہ اللہ کبار تابعین کی مراسیل کی تقویت کے قائل ہیں، جیسا کہ

آئندہ آئے گا، مگر حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے کلام میں مطلق مرسل روایت کا ذکر ہے۔

مقدمة ابن الصلاح (ص:۳۰، ۳۱)، نزهة النظر (ص: ۹۱) نیز ملاحظہ ہو: الحديث المرسل بين القبول والرد، تأليف: حفصة بنت عبد العزيز الصغير.

④ معضل:

یعنی ایسی سند جس میں دو یا اس سے زائد راوی ایک ہی مقام سے ساقط ہوں، امام جورقانی رحمہ اللہ اپنی سند سے امام عبدالرحمن بن مہدی رحمہ اللہ سے صحیح حدیث کی شروط نقل کرتے ہیں:

> ''وہ حدیث مرسل نہ ہو، کیونکہ ہمارے ہاں مرسل سے حجت قائم نہیں ہوتی۔ حدیث منقطع نہ ہو، کیونکہ ہمارے نزدیک منقطع کی حالت مرسل سے زیادہ بری ہے۔ وہ حدیث معضل نہ ہو، کیونکہ ہمارے ہاں معضل، منقطع سے بھی زیادہ بری حالت میں ہے۔

مقدمة كتاب الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير (۱/ ۲۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی یہ قول النکت (۲/ ۵۸۱) میں ذکر کیا ہے۔

⑤ تلقین قبول کرنے والا:

تلقین کے معنی ہیں راوی کو کوئی چیز بتائی جاتی ہے اور وہ اسے یہ امتیاز کیے بغیر بیان کرتا ہے کہ یہ حدیث میری ہے یا نہیں۔ جو راوی لقمہ قبول کرتا ہے اس سے یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ وہ ایسی حدیث بیان نہ کردے جو اس کی نہیں۔

محدث معلمی یمانی رحمہ اللہ نے بھی بعض ایسے راویان کی حدیث شواہد میں قبول نہیں کی۔ ملاحظہ ہو: ''التعليق على الفوائد المجموعة (ص: ۴۰۸، ۴۸۲)

امام ابن حبان رحمہ اللہ کے کلام سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔ (المجروحين: ۱/ ۶۸-۶۹)

ضعیف حدیث کی تقویت کی شروط:

اس میں درج ذیل شرائط کی پابندی ضروری ہے:

① اس میں ایسا راوی نہ ہو جس پر جھوٹ کا الزام ہو یا جس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اعتبار سے یہاں مراد اصطلاحی اعتبار ہے۔

② ایسی حدیث کی دو یا اس سے زائد سندیں ہوں۔

اس کی دوسری سند قابلِ اعتبار ہو، جتنی اس کی معتبر سندیں بڑھتی جائیں گی، اتنا ہی حدیث کے ثبوت کا ظنِ غالب ہوگا۔

ضعیف حدیث کا مؤید بھی ضعف میں اسی درجہ کا ہو، اس سے زیادہ کمزور نہ ہو، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا۔ (نزهة النظر، ص: ٩١)

③ اپنے سے مضبوط کی مخالف نہ ہو۔

امام جوزجانی ایسی حدیث، جو مرسل سے تقویت حاصل کرے، کے بارے میں فرماتے ہیں:

”وهذا إذا لم يعارض بالمسند الذي هو أقوى منه“

جامع العلوم والحكم لابن رجب (ص: ٦٣٣)

”یہ تبھی ہوگا جب وہ اپنے سے اقوی مسند کے خلاف نہ ہو۔“

امام بیہقی رحمہ اللہ نے بھی ایسی مرسل، جو دوسری سے تقویت حاصل کرتی ہے، کے بارے میں فرمایا:

”ولم يعارضه ما هو أقوى منه، فإنا نقول به“

معرفة السنن والآثار (١/ ٢٢٩)

”وہ اپنے سے اقوی کے مخالف نہ ہو، ہمارا بھی یہی موقف ہے۔“

④ متن کا معنی مختلف نہ ہو۔

شاہد کے متن میں شرط ہے کہ اس کے معنی اصل حدیث کے موافق ہو، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"شرط الشاهد أن يكون موافقاً في المعنى"

الأمالي المطلقة (ص: ٢٤٤)

⑤ اختلافِ مخارج ہو۔

اس کا مطلب ہے کہ راویانِ حدیث کے شہر اور شیوخ مختلف ہوں، شہر کے مختلف ہونے کا مطلب ہے کہ ایک سند میں کوفی ہو، دوسری میں شامی، تیسری میں بصری وغیرہ، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"مجھے اس حدیث کا مرسل شاہد ملا ہے، جس کے راوی پہلی حدیث کے علاوہ ہیں۔" (الأمالی المطلقة، ص: ۱٤۷)

محدث البانی رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

"اس کی سند بھی اسی طرح مرسل صحیح ہے، مگر ابن بخت شام کا باشندہ ہے، ممکن ہے کہ وہ حمصی سے ملا ہو۔ لہٰذا ان دونوں میں سے کوئی دوسرے کو تقویت نہیں دے سکتا، جیسا کہ واضح ہے۔"

السلسلة الصحيحة (٢/ ٦٠٧)

شیوخ کے مختلف ہونے کا مطلب ہے کہ وہ حدیث کسی ایک راوی کے گرد نہ گھومتی ہو، جیسا کہ حدیث القہقہۃ ہے، جو ابو العالیہ کی مرسل روایت ہے، مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے تعددِ طرق کی بنا پر اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے۔ تفصیل راقم کے مضمون "حدیث القہقہہ اور امام ابو حنیفہ" میں ملاحظہ فرمائیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"جب سندیں متعدد ہو جائیں اور ان کے مخارج مختلف ہو جائیں تو یہ

اس حدیث کی اصل پر دلالت کرتے ہیں۔" (فتح الباري: ٨/ ٤٣٩)

نیز فرمایا:

"ان کی اسانید کمزور ہیں، لیکن اختلافِ مخارج سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی اصل ہے۔" (فتح الباري: ١٠/ ٤٤٦)

اعتبار اور معتبر بہم راویان:

حسن لغیرہ کے مسئلے کو سمجھنے کے لیے یہ نکتہ بھی انتہائی اہم ہے کہ کن کن راویان کا اعتبار کیا جائے گا؟ اعتبار کے معنی ہیں کہ جس حدیث کو بیان کرنے میں راوی منفرد ہو تو اس کی دیگر سندیں تلاش کی جائیں، تاکہ معلوم ہو کہ کوئی اور راوی اس روایت کو بیان کرنے میں اس کا شریک ہے؟ یعنی وہ اسی سند سے انھیں الفاظ یا اس کے ہم معنی حدیث بیان کرتا ہے؟ یا کسی اور صحابی سے وہ روایت مروی ہے؟ محدث کے اس عمل کو اعتبار کہا جاتا ہے۔

دوسرا راوی انھیں الفاظ کو بیان کرے تو وہ متابع کہلائے گا، متابعت کی دو قسمیں ہیں: ① متابعتِ تامہ۔ ② متابعتِ قاصرہ۔

متابعتِ تامہ یہ ہے کہ دو راوی کسی ایک صحابی کی حدیث کو ایک شیخ سے بیان کرنے میں مشترک ہوں۔ متابعتِ قاصرہ وہ ہے جو راوی کے شیخ کو حاصل ہوتی ہے، اس طرح کہ کوئی دوسرا راوی اسی حدیث کو اس کے دادا استاذ وغیرہ سے روایت کرتا ہے۔

کن کن رواۃ کا اعتبار کیا جائے گا؟ اس مسئلے کو سب سے پہلے غالباً امام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے تفصیل سے بیان کیا ہے، اگرچہ ان سے قبل امام مسلم رحمہ اللہ نے ایک کتاب بنام "رواۃ الاعتبار" لکھی۔ توجيه النظر إلى أصول الأثر

للجزائري (ص: ۱۱۸) اور ان سے قبل امام العلل علی بن مدینی رحمہ اللہ نے کتاب "من لا يحتج بحديثه ولا يسقط" لکھی۔ جیسا کہ حافظ حاکم رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ معرفة علوم الحديث: (ص: ۷۱) اور ان کی سند سے خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے۔ الجامع لأخلاق الراوي (۲/ ۳۰۲) مگر ان کتب کے مندرجات کا علم نہ ہو سکا۔

امام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے رواۃ کے چار طبقات ایسے ذکر کیے ہیں جن کا اعتبار کیا جائے گا۔ ① صالح الحدیث۔ ② لیّن الحدیث۔ ③ لیس بقوی۔ ④ ضعیف الحدیث۔

پہلے طبقے کے بارے میں فرمایا: اس کی حدیث بطورِ اعتبار لکھی جائے گی۔

دوسرے کے بارے میں فرمایا: "يكتب حديثه، وينظر فيه اعتبارا" اس کی حدیث لکھی جائے گی اور اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

تیسرے کے بارے میں فرمایا: یہ اپنی حدیث کی کتابت کے لحاظ سے پہلے طبقے کا آدمی ہے، مگر درجہ میں اس سے کم تر ہے۔

چوتھے کے بارے میں فرمایا: یہ دوسرے طبقے سے نچلا آدمی ہے، اس کی حدیث پھینکی نہیں جائے گی، بلکہ اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

(مقدمة كتاب الجرح والتعديل: ۲/ ۳۷)

تقدمۃ الجرح والتعدیل میں امام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

"صدوق، ورع، غفلت کا شکار، وہم، خطا، غلطی، نسیان اس پر غالب ہو تو اس کی بعض حدیثیں ترغیب وترہیب، زہد، آداب (اخلاقیات) میں لکھی جائیں گی، حلال وحرام میں اس کی حدیث سے حجت نہیں پکڑی جائے گی۔" (تقدمة الجرح والتعديل، ص: ٦۔ ٧، ١٠)

امام دارقطنی رحمہ اللہ ابن لہیعہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

"يعتبر بما يروي عنه العبادلة: ابن المبارك، والمقرئ، وابن وهب" (الضعفاء والمتروكين للدارقطني، ص: ٢٦٥، ترجمه: ٣٢٢)

"جو حدیث اس سے عبادلہ روایت کریں اس کا اعتبار کیا جائے گا، عبداللہ بن مبارک، عبداللہ بن یزید المقرئ، عبداللہ بن وہب القرشی۔"

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نضر بن اسماعیل ابوالمغیرہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

"قد كتبنا عنه، ليس هو بقوي، يعتبر بحديثه، ولكن ما كان من رقائق"

(العلل و معرفة الرجال، ص: ١٢٨، فقرة: ٢١٨ ـ رواية المروذي و صالح والميموني)

"ہم نے اس کی احادیث لکھی ہیں، وہ قوی نہیں۔ اس کی اس حدیث کا اعتبار کیا جائے گا جس کا تعلق رقائق (مواعظ، فضائل وغیرہ) سے ہو۔"

ان اقوال سے معلوم ہوا کہ محدثین کے ہاں راویان کا ضعف یکساں نہ تھا، کچھ کا تعلق اس طبقہ سے تھا جن کی مرویات کتابت کے قابل ہیں، بعض کا تعلق اس طبقے سے تھا جن کی روایات کی تصدیق کے لیے متابعت کی تلاش ضروری تھی، بعض ایسے تھے جن کی متابعت انھیں کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتی۔ حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے بھی انتہائی بسط سے ایسے راویان کے اوصاف ذکر کیے ہیں۔

امام سخاوی کے ہاں قابلِ اعتبار راوی کے اوصاف:

امام سخاوی رحمہ اللہ نے جرح کے چھ مراتب ذکر کیے ہیں اور ان میں سے پہلے چار کے بارے میں فرماتے ہیں:

"والحكم في المراتب الأربع الأول: أنه لا يحتج بواحد من أهلها ولا يستشهد به ولا يعتبر به... وما عدا الأربع

(بحديثه اعتبر) أي: يخرج حديثه للاعتبار"

فتح المغيث بشرح ألفية العراقي للسخاوي (٢/ ١٢٥)

''پہلے چار مراتب کا حکم یہ ہے کہ ان میں مذکورین میں سے کسی کی روایت بطورِ حجت، بطورِ شاہد پیش نہیں کی جا سکتی اور نہ اس کی روایت کا اعتبار کیا جائے گا... اور جو ان چار کے علاوہ ہیں، ان کی حدیث اعتبار کی غرض سے نکالی جائے گی۔''

وہ مرتبے کون سے ہیں جن کی روایات کا اعتبار کیا جائے گا؟

''پانچواں مرتبہ: ضعيف، منكر الحديث، حديثه منكر، له ما ينكر، له مناكير، مضطرب الحديث، واهي الحديث، ضعفوه، لا يحتج به وغیرہ۔

چھٹا مرتبہ: جو پانچویں مرتبے سے خفیف ضعف ہے، فيه مقال، ضعف، في حديثه ضعف، تنكرو تعرف، ليس بذاك، ليس بذاك القوي، ليس بالمتين، ليس بالقوي، ليس بحجة، ليس بعمدة، ليس بمأمون، ليس بالمرضى، ليس يحمدونه، ليس بالحافظ، غيره أوثق منه، في حديثه شيء، مجهول، فيه جهالة، للضعف، ما هو؟ فيه خلف، طعنوا فيه، مطعون فيه، نزكوه، سيء الحفظ، لين، لين الحديث، فيه لين، تكلموا فيه، وغیرہ۔'' (فتح المغيث: ٢/ ١٢٣۔ ١٢٥)

ان کے علاوہ دیگر الفاظ بھی ذکر کیے ہیں، جو دلالت کرتے ہیں کہ رواۃ کا ضعف یکساں نہیں، بعض کا ضعف منجبر ہوتا ہے اور بعض کا نہیں، جن کا ضعف منجبر ہوتا اور درجۂ احتجاج میں پہنچ جاتا ہے تو وہ حسن لغیرہ ہے۔

محدثین کے ہاں حسن لغیرہ کی حجیت

تیسری صدی ہجری

① امام شافعی ۲۰۴ھ:

امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں مرسل روایت چند شروط کی بنا پر تقویت حاصل کرتی ہے:

1. مرسل بیان کرنے والا کبار تابعی ہو۔

(الرسالة، ص: ٤٦٥، فقرة: ١٢٧٧ و ص: ٤٦٧، فقرة: ١٢٨٤)

2. مرسل حدیث کو مسند بیان کرنے والا مجہول سے بیان نہ کرے اور نہ اس راوی سے روایت کرے جس سے روایت کرنا اچھا نہیں سمجھا جاتا۔

(الرسالة، ص: ٤٦٣، فقرة: ١٢٧١)

3. جب وہ کوئی ایسی حدیث بیان کرے، جسے حفاظ رواۃ بھی بیان کرتے ہیں تو ان کی مخالفت نہ کرے، بصورتِ دیگر اس (مرسل) کی روایت میں نقص ہوگا۔

(الرسالة، ص: ٤٦٣، فقرة: ١٢٧٢)

حافظ علائی رحمہ اللہ ۷۶۱ھ نے امام شافعی رحمہ اللہ کے اس موقف کی بے نظیر تشریح کی ہے۔ (جامع التحصيل، ص: ٣٥، وما بعدها)

امام شافعی رحمہ اللہ کی ان نصوص سے معلوم ہوا کہ وہ مرسل تابعی کبیر کی تقویت کے قائل ہیں، جو متاخرین کے نزدیک حسن لغیرہ کی صورت ہے۔

② امام احمد ۲۴۱ھ:

انھوں نے حکیم بن جبیر کو ضعیف کہا ہے۔ اس کی روایت حسن قرار دی ہے۔ ملاحظہ کیجیے: عنوان ''امام احمد کے نزدیک حسن لغیرہ کی حجیت۔''

③ امام بخاری ۲۵۶ھ:

انھوں نے شریک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔ دوسری سند سے اس حدیث کو حسن کہا ہے۔ حالانکہ دوسری سند بھی ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے عنوان ''امام بخاری کے ہاں حسن لغیرہ کی حجیت''۔ ملاحظہ فرمائیں۔

④ امام جوزجانی ۲۵۹ھ:

موصوف فرماتے ہیں:

''ومنهم الضعيف في حديثه، غير سائغ لذي دين أن يحتج بحديثه وحده، إلا أن يقويه حديث من هو أقوى منه، فحينئذ يعتبر به'' (مقدمة أحوال الرجال للجوزجاني، ص: ٣٣)

''بعض راویانِ حدیث ضعیف ہیں، کسی دین دار کے لیے روا نہیں کہ اس اکیلے کی روایت سے استدلال کرے، مگر جب اس سے اقوی (ضعف میں کم) کی حدیث اس کی مؤید ہو تب اس کا اعتبار کیا جائے گا۔''

اس کلام سے واضح ہوا کہ ضعیف راوی کی حدیث سے احتجاج نہیں کیا جائے گا، جب اس سے اقوی کی حدیث اس کی مؤید ہو تو وہ درجۂ اعتبار میں آجائے گی۔ گویا اس کا ضعف خفیف ہو جائے گا، کسی متابع یا شاہد سے وہ درجۂ احتجاج میں چلی جائے گی، جیسا کہ امام جوزجانی رحمہ اللہ کا دوسرا قول ہی اس کی تائید کرتا ہے:

''إذا كان الحديث المسند من رجل غير مقنع -يعني: لا

يقنع برواياته۔ وشد أركانه المراسيل بالطرق المقبولة عند ذوي الاختيار، استعمل، واكتفى به، وهذا إذا لم يعارض بالمسند الذي هو أقوى منه“

(جامع العلوم والحكم لابن رجب، ص: ٦٣٣، تحت حديث: ٣٢)

”جب مسند حدیث کا راوی ایسا ہو جس پر قناعت نہیں کی جا سکتی، یعنی اس کی احادیث پر کلی اعتماد نہیں کیا جا سکتا، اس کے ارکان کو مراسیل ایسی سندوں سے مستحکم کریں، جنھیں چیدہ علماء کے ہاں قبول کیا جاتا ہو، ایسی روایت کو استعمال کیا جائے گا اور اس پر اکتفا کیا جائے گا، یہ تبھی ہوگا جب وہ (ضعیف روایت) اپنے سے اقوی مسند روایت کے معارض نہ ہو۔“

امام جوزجانی رحمہ اللہ کی ان دونوں نصوص سے معلوم ہوا کہ وہ حسن لغیرہ کی حجیت کے قائل ہیں۔

⑤ امام ابو داود ۲۷۵ھ:

امام ذہبی رحمہ اللہ سنن ابی داود کی احادیث کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

”① ابو داود کی کتاب میں سب سے عمدہ اور ثابت شدہ وہ احادیث ہیں، جنھیں شیخین نے بیان کیا ہے، یہ تقریباً نصف کتاب ہے۔ ② پھر وہ ہیں جنھیں امام بخاری رحمہ اللہ یا امام مسلم رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے۔ ③ پھر وہ ہیں جن سے ان دونوں نے بے رغبتی کی ہے، ان کی سندیں جید ہیں، علت اور شذوذ سے محفوظ ہیں۔ ④ پھر وہ ہیں جن کی اسناد صالح ہیں، علماء نے انھیں اس لیے قبول کیا ہے کہ اس کی دو یا اس سے زائد کمزور سندیں ہیں، ہر ایک سند دوسری کو تقویت دیتی ہے....“

(سير أعلام النبلاء: ١٣/ ٢١٤)

اس آخری (چوتھی) قسم کے بارے میں ان کے الفاظ ہیں:

"ثم يليه ما كان إسناده صالحاً، وقبله العلماء لمجيئه من وجهين لَيِّنَيْنِ فصاعداً، يعضد كل إسناد منهما الآخر"

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ بھی "سکوت ابی داود" پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یہاں واضح ہوگیا کہ وہ سبھی احادیث جن پر ابو داود نے سکوت کیا ہے وہ حسن اصطلاحی کی قسم سے نہیں، بلکہ اس کی متعدد قسمیں ہیں:

① بعض احادیث صحیحین میں ہیں۔ یا ان کی شرطِ صحیح پر ہیں۔

② ان میں سے بعض حسن لذاتہ ہیں۔

③ بعض وہ ہیں جو تقویت کی بنا پر حسن (لغیرہ) بنتی ہیں۔

یہ (آخری) دو اقسام اس کتاب میں بہت زیادہ ہیں:

④ بعض ضعیف (احادیث) بھی ہیں۔ مگر ان راویان کی احادیث ہیں جن کے متروک ہونے پر غالباً اجماع نہیں ہے۔

یہ سبھی اقسام ان (ابو داود) کے ہاں لائقِ احتجاج ہیں۔"

النكت لابن حجر (١/ ٤٣٥)

ان دو باخبر محدثین کی آرا سے معلوم ہوا کہ سنن ابی داود میں حسن لغیرہ روایات بھی ہیں۔ حافظ ذہبی صاحبِ استقرائے تام ہیں اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی معرفتِ حدیث کسی ابتدائی طالبِ حدیث پر بھی مخفی نہیں، گویا حسن لغیرہ امام ابو داود رحمہ اللہ کے نزدیک حجت ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے صراحت کی ہے۔

⑥ امام ترمذی ۲۷۹ھ:

حسن کو متعارف کروانے والے موصوف ہیں، وہ فرماتے ہیں:

"وما ذكرنا في هذا الكتاب حديث حسن، فإنما أردنا به

حسن إسناده عندنا: كل حديث يروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب، ولا يكون الحديث شاذاً، ويروى من غير وجه نحو ذلك، فهو عندنا حديث حسن"

"ہم نے اس کتاب میں "حدیث حسن" کی اصطلاح استعمال کی ہے، اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کی سند ہمارے نزدیک حسن ہے اور وہ حدیث جس کی سند میں ایسا راوی نہ ہو جس پر جھوٹ کا الزام ہو۔ حدیث شاذ نہ ہو۔ اور وہ اپنے جیسی دوسری سند سے مروی ہو، وہ ہمارے نزدیک حسن ہے۔"

العلل الصغير للترمذي (ص: ٨٩٨، المطبوع بآخر جامع الترمذي)

اس تعریف کا مصداق کیا ہے؟ محدثین نے اس پر خوب تحقیق پیش کی ہے، مصطلح کی کتب ان سے معمور ہیں، ہم اس سے صرفِ نظر کرتے ہوئے صرف یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ امام ترمذی رحمہ اللہ ضعیف حدیث+ضعیف حدیث کی تقویت اور حجیت کے قائل ہیں۔

حافظ برہان الدین بقاعی رحمہ اللہ ۸۸۵ھ اپنے شیخ (حافظ ابن حجر رحمہ اللہ) سے نقل کرتے ہیں کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے حسن لغیرہ کو متعارف کروایا ہے۔

النكت الوفية للبقاعي (١/ ٢٢٤)

امام ابن سید الناس رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ترمذی جس حدیث کو متعدد اسانید کی بنا پر حسن قرار دیتے ہیں وہ حسن لغیرہ ہے۔ النكت الوفية (١/ ٢٢٩)

حافظ بقاعی رحمہ اللہ نے اس موقف کی تائید کی ہے۔ النكت الوفية (١/ ٢٣٤)

امام ترمذی رحمہ اللہ ایسی حدیث کو بھی حسن کہتے ہیں جو حسن لغیرہ سے زیادہ مضبوط ہوتی ہیں، مثلاً اس کی ذاتی سند مضبوط ہوتی ہے یا کوئی قوی متابع موجود

ہوتا ہے یا کوئی عمدہ شاہد ہوتا ہے جو ضعیف سے مستغنی کر دیتا ہے۔

اگر ضعیف حدیث کی تائید ضعیف حدیث یا احادیث کریں تو وہ بھی ان کے نزدیک حسن ہے، جسے عرفِ عام میں حسن لغیرہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔

دکتور خالد بن منصور الدریس نے جامع ترمذی کے سب سے معتمد علیہ نسخے نسخۃ الکروخی (هو أبو الفتح عبد الملك بن أبي القاسم الكروخي الهروى البزار ٥٤٨ھ) کو پیشِ نظر رکھ کر امام ترمذی رحمہ اللہ کی حسن احادیث کا تتبع اور دراستہ کیا ہے اور نتیجہ نکالا ہے کہ ضعیف حدیث + ضعیف حدیث = حسن لغیرہ کی تعداد چالیس ہے، جن میں بارہ (١٢) احادیث احکامِ شرعیہ کے متعلق ہیں، جبکہ باقی (اٹھائیس) احادیث فضائل، ترغیب وترہیب پر مشتمل ہیں۔

الحديث الحسن للدكتور خالد: (٣/ ١١٨٢) نیز (٥/ ٢١٣٤)

پھر انھیں (٣/ ١٣٥٣-١٣٩٣) پر بعنوان "المنزلة الثانية: حديث ضعيف و شواهده ضعيفة" کے تحت بیان کیا ہے، ذیل میں ترمذی کے رقم الحدیث درج ہیں: ٤٠٦، ٥١٤، ٦٥٠، ٧٢٥، ٨١٣، ٨٨١، ١٠٠٥، ١٠٢٨، ١٠٥٧، ١٢٠٠، ١٢٠٩، ١٢١٢، ١٣٣١، ١٥٦٥، ١٦٣٧، ١٧٦٧، ١٧٧٠، ١٩٣١، ١٩٣٩، ١٩٨٧، ١٩٩٣، ٢٠٤٨، ٢٠٦٥، ٢١٦٩، ٢٣٢٨، ٢٣٤٧، ٢٤٥٧، ٢٤٨١، ٢٦٩٧، ٢٧٢٨، ٢٧٩٥، ٢٧٩٨، ٣٢٩٩، ٣٤٤٨، ٣٤٥٥، ٣٥١٢، ٣٥٩٨، ٣٦٦٢، ٣٧٩٩، ٣٨٠١)

مشتے نمونہ از خروارے ایک حدیث (٥١٤) کی تفصیل پر اکتفا کرتے ہیں:

ضعیف + ضعیف کو امام ترمذی کا حسن قرار دینا:

امام ترمذی رحمہ اللہ نے ابو مرحوم عن سهل بن معاذ عن أبيه، أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الحبوة يوم الجمعة، والإمام يخطب،

ذکر کی، پھر فرمایا: "وهذا حديث حسن" (ترمذی: كتاب الجمعة، باب ما جاء في كراهية الاحتباء... حديث: ٥١٤)

ابو مرحوم کا تعارف:

ابو مرحوم کا نام عبدالرحیم بن میمون ہے، امام ابن معین رحمہ اللہ نے ضعیف الحدیث، امام ابو حاتم رحمہ اللہ نے شيخ يكتب حديثه ولا يحتج به قرار دیا ہے۔
الجرح والتعديل (٥/ ٣٣٨)

امام نسائی رحمہ اللہ نے "أرجو أنه لا بأس به" قرار دیا ہے۔
تهذيب الكمال (١١/ ٤٤٢)

حافظ ابن حبان رحمہ اللہ نے "الثقات" میں ذکر کیا ہے۔ الثقات (٧/ ١٣٤)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا: صدوق زاہد. التقريب (٤٥٤٩)

سہل ضعیف ہے:

ابو مرحوم کا استاذ سہل بن معاذ ضعیف ہے، امام ابن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "سهل بن معاذ بن أنس عن أبيه ضعيف" کہ سہل کی اپنے باپ سے روایت ضعیف ہے۔ الجرح والتعديل (٤/ ٢٠٤)

حافظ ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"لا يعتبر حديثه ما كان من رواية زبان بن فائد عنه"
الثقات (٤/ ٣٢١)

"جب اس سے زبان بن فائد بیان کرے تو اس کی حدیث کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔"

پھر حافظ ابن حبان رحمہ اللہ خود ہی المجروحین میں اسے ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''انتہائی زیادہ منکر الحدیث ہے، مجھے معلوم نہیں حدیث میں تخلیط اس سے ہوئی ہے یا زبان بن فائد سے۔ بہر حال جو بھی ان دونوں میں سے احادیث بیان کرتا ہے وہ ساقط ہے۔'' المجروحين (١/ ٣٤٧)

حافظ عجلی رحمہ اللہ نے اسے ثقہ قرار دیا ہے۔ معرفة الثقات والضعفاء (١/ ٤٤٠)

امام عبدالحق اشبیلی رحمہ اللہ نے اس کی حدیث کے بارے میں فرمایا ہے:

''إسناده ضعيف'' الأحكام الوسطى (٢/ ١٠٦)

امام ابن القطان رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''سهل ضعيف'' بيان الوهم والإيهام (٣/ ١٠٨، ٤/ ١٧١)

امام ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''فيه ضعف'' مجمع الزوائد (٨/ ١٠٧)

حافظ زیلعی رحمہ اللہ نے بھی اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ نصب الراية (٢/ ٨٧)

حدیث کا حکم:

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسے حسن قرار دیا ہے، امام حاکم رحمہ اللہ نے صحیح قرار دیا ہے۔ المستدرك (١/ ٢٨٩) محدث البانی رحمہ اللہ نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

تحقيق سنن أبي داود (٤/ ٢٧٣۔٢٧٤)

امام ابن المنذر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''اس بارے میں ایک مرفوع حدیث مروی ہے، جسے ہمارے بعض اصحاب نے بطورِ دلیل پیش کی ہے، اس کی سند متکلم فیہ ہے، میرے نزدیک وہ ثابت نہیں کیونکہ اس کی سند مجہول ہے۔''

الأوسط (٤/ ٩٠، حديث: ١٨١٣)

امام عبدالحق اشبیلی رحمہ اللہ نے إسناده ضعيف کہا ہے۔

الأحكام الوسطى (٢/ ١٠٦)

امام ابن القطان رحمہ اللہ نے ان کی موافقت کی ہے۔ بيان الوهم (٣/ ١٠٨)

راجح یہ ہے کہ اس حدیث کی سند سہل بن معاذ کی وجہ سے ضعیف ہے، مگر یہ حدیث اپنے ایک یا دو ضعیف شواہد کی وجہ سے حسن لغیرہ ہے۔

شواہد کے ذکر سے قبل یہ تنبیہ ضروری ہے کہ محدث البانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کی سند کو حسن قرار دیا ہے اور ابو مرحوم عبدالرحیم بن میمون پر کلام کیا ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہے، حالانکہ اس سند کا ضعف سہل بن معاذ کی وجہ سے ہے، جس کی طرف امام البانی رحمہ اللہ کی نظر نہ جا سکی۔

پہلا ضعیف شاہد:

اس ضعیف حدیث کا شاہد "عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده" موجود ہے، جسے امام ابن ماجہ (۱۱۳۴) نے ذکر کیا ہے۔

مگر صاحب الزوائد حافظ بوصیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"یہ سند ضعیف ہے، بقیہ بن ولید مدلس ہے، اگر اس کا استاد الہروی ہے تو اس کی توثیق کی گئی ہے ورنہ وہ مجہول ہے۔"

مصباح الزجاجة (١/ ٢١٤، حديث: ٤٠٩)

الغرض یہ حدیث بھی ضعیف ہے۔

دوسرا ضعیف شاہد:

الکامل لابن عدی (۴/ ۱۵۰۵) میں اس کی دوسری مؤید حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، مگر اس کے راوی عبداللہ بن میمون القداح کو امام بخاری رحمہ اللہ نے ذاہب الحدیث قرار دیا ہے۔ التاريخ الكبير (٥/ ٢٠٦)

امام ابو حاتم رحمہ اللہ نے "منکر الحدیث" امام ابو زرعہ رحمہ اللہ نے "واھی الحدیث" قرار دیا ہے۔ الجرح والتعدیل (٥/ ١٧٢)

امام نسائی رحمہ اللہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔ الضعفاء والمتروکین (ص: ١٥٠)

امام ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس کی عام روایات میں متابعت نہیں۔ الکامل (٤/ ١٥٠٦)

امام ابن حبان رحمہ اللہ نے فرمایا:

"یہ مقلوبات بیان کرتا ہے اس کے منفرد ہونے کی صورت میں احتجاج نہیں کیا جائے گا۔" (المجروحین: ٢/ ٢١)

گویا یہ حدیث ضعیف ہے، اگر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس ضعیف حدیث کو پہلی دو ضعیف احادیث میں شامل نہ بھی کیا جائے تو وہ اپنی دو سندوں کی بنا پر حسن لغیرہ ہے۔

امام شوکانی: (نیل الأوطار: ٣/ ٢٥١) اور محدث مبارک پوری: (تحفة الأحوذي: ١/ ٧٨٦) کا رجحان اس جانب ہے کہ یہ احادیث باہم تقویت پہنچاتی ہیں اور یہی درست معلوم ہوتا ہے۔

چوتھی صدی ہجری

⑦ امام دارقطنی ٣٨٥ھ:

موصوف رقمطراز ہیں:

"محدثین ایسی حدیث سے استدلال نہیں کرتے جسے بیان کرنے والا غیر معروف راوی ہو، ان کے ہاں اس حدیث سے علم ثابت ہوتا ہے ① جس کا راوی عادل اور مشہور ہو۔ ② یا ایسا راوی جس سے

جہالت کا مرتفع ہو جائے، اس کے زوال کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے دو یا اس سے زائد شاگرد ہوں، جس راوی کی یہ کیفیت ہو اس سے جہالت کا نام مرتفع ہو جائے گا اور وہ معروف ہو جائے گا۔
رہا وہ جس سے بیان کرنے والا صرف ایک ہو اور وہ کسی حدیث کو بیان کرنے میں منفرد ہو تو اس کی اس حدیث میں توقف کرنا واجب ہے، تا آنکہ کوئی راوی اس کی موافقت کرے۔"

سنن دارقطني (٣/ ١٧٤، دوسرا نسخه، تحت حديث: ٣٣١٩)

ایسے راوی کی اگر ثقہ موافقت کرے گا یا معروف راوی کی ضعیف راوی تائید کرے گا تو وہ روایت حسن لغیرہ ہوگی۔

پانچویں صدی ہجری

⑧ امام حاکم ۴۰۵ھ:

امام حاکم رحمہ اللہ بھی ضعیف حدیث کو ضعیف حدیث سے تقویت دینے کے قائل ہیں۔

عبداللہ بن جعفر المدینی ضعیف ہیں، وہ امام العلل علی بن مدینی رحمہ اللہ کے والد ہیں، خود ان کے بیٹے نے انھیں سيء الحفظ قرار دیا ہے، جیسا کہ امام حاکم رحمہ اللہ کی تصریح آ رہی ہے۔

امام حاکم رحمہ اللہ نے عبداللہ بن جعفر: ثنا عبداللہ بن دینار، عن ابن عمر کی مرفوع حدیث بیان کی، پھر فرمایا:

"هذا حديث صحيح الإسناد، فإن عبدالله بن جعفر المديني وإن شهد عليه ابنه علي بسوء الحفظ، فليس مما يترك حديثه" (المستدرك: ٤/ ٣٤٢۔ ٣٤٣۔ كتاب الفرائض)

''اس حدیث کی سند صحیح ہے، عبداللہ بن جعفر مدینی کو اگرچہ ان کے بیٹے امام علی بن مدینی رحمہ اللہ نے سوءِ حفظ قرار دیا ہے، مگر وہ اس درجہ کا ضعیف راوی نہیں کہ اس کی روایت ترک کر دی جائے۔''

پھر انھوں نے اس ضعیف حدیث کی تائید میں حضرت حارث بن عبداللہ اور حضرت ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہما کی دو ضعیف حدیثیں بیان کیں اور فرمایا:

''فقد صح حدیث عبد اللّٰہ بن جعفر بھذہ الشواھد ولم یخرجاہ'' (المستدرك: ٤/ ٣٤٣)

''عبداللہ بن جعفر (والد امام علی) کی حدیث ان شواہد کی بنا پر صحیح ہے، امام بخاری و مسلم نے اس حدیث کو ذکر نہیں کیا۔''

امام ذہبی رحمہ اللہ ''تلخیص المستدرک'' میں امام حاکم رحمہ اللہ کا تعاقب بایں الفاظ کرتے ہیں:

''پہلی حدیث میں سلیمان شاذکونی ہے اور حدیث مرسل ہے، دوسری حدیث میں ضرار بن صرد ہے جو ہالک ہے۔''

تلخیص المستدرك (٤/ ٣٤٣)

گویا اس حدیث کی سبھی سندیں ضعیف ہیں، پہلی میں عبداللہ سیئ الحفظ ہے، دوسری میں شاذکونی اور تیسری میں ضرار ہے، مگر اس کے باوجود امام حاکم رحمہ اللہ اپنے تساہل کی بنا پر صحیح قرار دے رہے ہیں، ضرار بن صرد ''صدوق له أوھام و خطأ'' ہے۔ التقریب (٣٢٩٦) بنا بریں یہ روایت متأخرین کی اصطلاح کے مطابق حسن لغیرہ ہے۔

امام حاکم رحمہ اللہ دوسرے مقام پر رقمطراز ہیں:

”وإذا كثرت الروايات في الحديث ظهر أن للحديث أصلًا“
(المستدرك: ۲/ ٤٢٦)

”جب کسی حدیث کی بہ کثرت سندیں ہوں تو اس حدیث کی اصل ظاہر ہو جاتی ہے۔“

⑨ امام بیہقی ۴۵۸ھ:

امام ترمذی رحمہ اللہ کے بعد امام بیہقی رحمہ اللہ نے ضعیف+ضعیف کو تقویت دینے میں بڑی وسعت کا مظاہرہ کیا ہے۔

① موصوف کبار تابعین کی مرسل روایت کے حجت ہونے پر رقمطراز ہیں:

”مرسل بیان کرنے والا کبار تابعین میں سے ہو، جب وہ اس شخص کا نام ذکر کرے جس سے حدیث سنی ہوتی ہے تو وہ ایسے لوگ ہوں جو عادل ہوں، ان کی خبر پر اعتماد کیا جاتا ہو، ان اوصاف کا حامل راوی جب مرسل حدیث بیان کرے تو اس کی مرسل حدیث کو دیکھا جائے گا کہ کوئی دوسرا اس کا مؤید ہے؟ یا کسی صحابی کا قول (فتویٰ) اس کی تائید کرتا ہے؟ یا اس کی طرف عام اہلِ علم گئے ہیں؟ ان تینوں قرائن میں سے ایک قرینہ بھی اس کی تائید کرے تو ہم احکامِ شرعیہ میں اس کی مرسل روایت قبول کرتے ہیں۔“ دلائل النبوة (١/ ٣٩۔ مقدمه)

② امام بیہقی رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

”منقطع جب منفرد ہو تو ہم اس کی حجیت کے قائل نہیں، جب اس کے ساتھ کوئی اور (ضعیف) روایت مل جائے، یا اس کے ساتھ کسی صحابی کا قول مل جائے یا مراسیل اس کی تاکید کریں اور اپنے سے اقوی کے

معارض نہ ہو تو ہم اسے قبول کرتے ہیں۔"

معرفة السنن والآثار (١/ ٢٢٩، تحقيق: سيد كسروي حسن)

③ "حدیث کو بیان کرنے میں سيء الحفظ منفرد ہو تو ہم اس سے حجت نہیں پکڑتے، مگر اس کی حدیث ہمارے ذکر کردہ سابقہ شواہد کے ملنے سے حسن (لغیرہ) بن جاتی ہے، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔"

معرفة السنن والآثار (٤/ ٤٩)

④ "ابراہیم کی عبداللہ سے روایت منقطع ہونے میں کوئی شک نہیں، مگر وہ مراسیل ہیں، جب بعض بعض کی تائید کرتے ہیں تو ہم اسی موقف کو اپناتے ہیں۔" السنن الصغير (٣/ ٢٣٥، حديث: ٢٤٠١)

⑤ "یہ دونوں سندیں اگرچہ ضعیف ہیں، مگر ایک دوسرے کی تائید کرتی ہیں۔ اور دلالت کرتی ہیں کہ اس حدیث کی جعفر سے اصل ہے۔"

(دلائل النبوة: ٧/ ٢٦٩)

⑥ "جب اس مرسل حدیث میں صحابی کا قول مل جائے تو امام شافعی کے ہاں وہ حجت ہے۔" (معرفة السنن: ٣/ ٤٨٥)

علاوہ ازیں محدث بیہقی رحمہ اللہ بہت ساری احادیث کو مختلف عواضد کی بنا پر تقویت پہنچاتے ہیں، ذیل میں کچھ صورتیں مجمل طور پر ذکر کی جاتی ہیں۔

⑦ بعض ضعیف احادیث بعض کو تقویت دیتی ہیں۔

(السنن الكبرى: ٢/ ٤١٦، ٤/ ١٦١، ٦/ ٦٥، معرفة السنن والآثار: ٢/ ٢٧٩، ٤/ ٤٨٥)، ٦/ ١٩٠، دلائل النبوة: ٦/ ٤٩٥، ٧/ ٢٦٩، السنن الصغير: ٣/ ٢٣٥، حديث: ٢٤٠١، مناقب الشافعي للبيهقي: ١/ ٢٧)

⑧ کبھی فرماتے ہیں: اس ضعیف حدیث کو شواہد تقویت دیتے ہیں۔

(السنن الكبرى: ٣/ ١٦٤، ٣٤٨، ٦/ ٢٢٠، معرفة السنن: ٤/ ٤٩، دلائل النبوة: ٦/ ٤٣٨)

⑨ صحیح شواہد اسے تقویت دیتے ہیں۔ (السنن الكبرى: ٢/ ٣٧٨)

⑩ ابو خالد الدالانی کی حدیث کثرتِ شواہد کی بنا پر محفوظ ہے۔
(السنن الکبری: ۹/ ۱۲۷)

⑪ یہ حدیث متعدد اسانید کی بنا پر قوی ہے، باوجود کہ یہ حدیث دو صحابۂ کرام سے بھی ثابت ہے۔ (السنن الکبری: ۵/ ۳۱۵)

⑫ اس جیسی حدیث شواہد سے مضبوط ہوتی ہے، دو صحابۂ کرام کی صحیح احادیث ان دو صحابہ کی احادیث کی شاہد ہیں۔ (السنن الکبری: ۱/ ۲۱۸)

⑬ عبدالرحمٰن سے احتجاج نہیں کیا جائے گا، ابو غالب حزور کی ضعیف حدیث اور قتادۃ کی مرسل روایت اس کی مؤید ہیں۔ (معرفة السنن والآثار: ۲/ ۴۰۹)

مرسل:

⑭ مرسل مرسل کی تائید کرتی ہے۔
(السنن الکبری: ٦/ ٢١٩، ٧/ ١٢٧، ٨/ ١٣٤، ١٠/ ١٧٦، معرفة السنن والآثار: ٤/ ٣١٦، ٥١٠)

⑮ مرسل کے شواہد اسے تقویت پہنچاتے ہیں۔ (معرفة السنن والآثار: ٢/ ٤٦٠)

⑯ مرسل کی تائید اگر کسی صحابی کا فتویٰ کرے تو وہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں حجت ہے۔ (معرفة السنن والآثار: ٣/ ٤٨٥)

⑰ مرسل کی تائید آثارِ صحابہ وغیرہ سے ہوتی ہے۔ (السنن الکبری: ١٠/ ٣٠٤)

⑱ ارسال اور ضعف کو شواہد اور آثار تقویت دیتے ہیں۔ (السنن الکبری: ٩/ ٩١)

⑲ مرسل کی متعدد سندیں اسے تقویت دیتی ہیں، اس کے شواہد بھی ہیں اور صحابہ کے اقوال بھی ہیں۔ (السنن الکبری: ٤/ ١٢٩، ١٠/ ٣٠٢)

⑳ دو مرسل حدیثیں ایک موصول ضعیف روایت سے مل کر تقویت حاصل کرتی ہیں۔ (السنن الکبری: ١٠/ ٢٠٢)

㉑ مرسل روایت ابن لہیعہ کی موصول روایت سے مل کر قوی ہو جاتی ہے۔
(معرفة السنن والآثار: ٢/ ١٥٣)

㉒ مرسل موصول کو تقویت دیتی ہے۔ السنن الکبری (۸/ ۲٦٥)

㉓ مرسل کو شواہد تقویت دیتے ہیں اور وہ موصول بھی گزر چکی ہے۔

السنن الکبری (٦/ ٩٠)

㉔ مرسل کو موصول اور صحابہ کا قول تقویت دیتا ہے۔

السنن الکبری (۸/ ۲۷۳)، معرفة السنن والآثار (٦/ ٤١١)

㉕ مرسل روایت اقوالِ صحابہ اور قرآن مجید کی کسی آیت کے ظاہر سے مل کر تقویت حاصل کرتی ہے۔ معرفة السنن والآثار (۳/ ٤٠٦)

قارئینِ کرام! آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ امام بیہقی کے ہاں جب کوئی قرینہ کسی حدیث کی درستی پر دلالت کرتا ہے وہ اس کی بنا پر اسے حجت قرار دیتے ہیں۔ اور یہی محدثین کا منہج ہے۔

چھٹی صدی ہجری

⑩ حافظ ابن عساکر ۵۷۱ھ:

موصوف فرماتے ہیں:

"الأحاديث الضعيفة إذا ضم بعضها إلى بعض أخذت قوة، لا سيما ما ليس فيه إثبات فرض"

"ضعیف احادیث جب باہم مل جائیں تو وہ تقویت حاصل کر لیتی ہیں، بالخصوص جب اس میں فرضیت کا اثبات نہ ہو۔"

الأربعين البلدانية لابن عساكر (ص: ٤٣)

⑪ علامہ حازمی ۵۸۴ھ:

علامہ ابوبکر محمد بن موسیٰ حازمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”جب یہ اسانید مجتمع ہوجائیں تو اس حدیث کی اصل پر دلالت کرتی ہیں۔“
الاعتبار (ص: ٤٣)

علامہ زیلعی رحمہ اللہ ان سے نقل کرتے ہیں:

”یہ حدیث بایں سند غریب ہے، وہ متعدد سندوں سے مروی ہے، جس کا بعض بعض کو تقویت دیتا ہے۔“ نصب الراية (١/ ١٨٠)

ساتویں صدی ہجری

⑫ حافظ عبدالقادر رہاوی ۶۱۲ھ:

موصوف اپنی کتاب اربعین البلدان میں فرماتے ہیں:
”جب ضعیف حدیثیں ایک دوسرے میں ضم ہوجائیں، اس کے بہ کثرت متابع اور شواہد ہوں تو وہ قوت پیدا کرتے ہیں اور وہ مشہور اور عام چیزوں کی طرح ہوجاتے ہیں، جن کی بدولت بعض امور میں علم کا حصول ممکن ہوتا ہے۔“
النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي: (ص: ١٠٦)

⑬ حافظ ابن الصلاح ۶۴۳ھ:

حافظ صاحب کی عبارت اس مضمون کی ابتدا میں بعنوان ”حافظ ابن الصلاح کے نزدیک حسن لغیرہ کی حجیت“ کے تحت گزر چکی ہے۔

⑭ امام منذری ۶۵۶ھ:

حافظ زکی الدین عبدالعظیم بن عبدالقوی منذری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:
”بلاشبہ (وضو سے پہلے تسمیہ کے بارے میں) جو احادیث وارد ہوئی ہیں، اگرچہ وہ تنقید سے محفوظ نہیں، مگر اپنی متعدد سندوں کی بنا پر وہ

باہم تقویت حاصل کر کے کچھ نہ کچھ حیثیت کی حامل بن جاتی ہیں۔"

الترغيب والترهيب للمنذري (١/ ١٦٤)

موصوف امام بیہقی رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ یہ سندیں اگرچہ ضعیف ہیں، مگر جب وہ ایک دوسرے میں ضم ہوتی ہیں تو تقویت حاصل کر لیتی ہیں۔

الترغيب والترهيب (٢/ ١١٦)

⑮ امام نووی رحمہ اللہ ۶۷۲ھ:

شارح صحیح مسلم فرماتے ہیں:

"جب کوئی حدیث ضعیف اسانید سے مروی ہو تو اس سے لازم نہیں آتا کہ تعددِ اسانید کی بنا پر وہ حسن (لغیرہ) ہوگی، بلکہ جس حدیث کا ضعف صدوق، امین راوی کے سوءِ حفظ کی وجہ سے ہو تو ایسا ضعف دوسری سند کے وارد ہونے سے دور ہو جائے گا اور حدیث حسن (لغیرہ) بن جائے گی۔" التقريب للنووي (١/ ١٧٦، مع شرحه: تدريب الراوي)

حافظ سیوطی رحمہ اللہ نے امام نووی رحمہ اللہ کی تائید کی ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ دوسرے مقام پر رقمطراز ہیں:

"اگرچہ اس حدیث کی ساری سندیں انفرادی اعتبار سے ضعیف ہیں، مگر ان کے مجموعے سے باہم تقویت پہنچ جاتی ہے اور حدیث حسن (لغیرہ) ہو جاتی ہے، جس سے احتجاج کیا جاتا ہے۔"

المجموع شرح المهذب (٧/ ١٩٧)

حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے بھی حسن لغیرہ کی حجیت میں امام نووی رحمہ اللہ کا یہ قول ذکر کیا ہے۔ فتح المغيث (١/ ٨٠)

آٹھویں صدی ہجری

⑯ حافظ ابن دقیق العید ۷۰۲ھ:

مجتہد امام تقی الدین محمد بن علی ابن دقیق العید رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''معلوم شد کہ کسی چیز پر راویان کا ایک دوسرے کی مدد کرنا اور حدیث میں باہم تائید کرنا اس حدیث کو مضبوط بناتا اور تقویت پہنچاتا ہے، بسا اوقات ایسی حدیث کو حسن کے ساتھ ملایا جاتا ہے اور اس سے استدلال کیا جاتا ہے۔''

شرح الإلمام بأحاديث الأحكام لابن دقيق العيد (٤/ ٢٤٧)

حافظ زرکشی رحمہ اللہ نے بھی امام ابن دقیق العید رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے۔

النكت (ص: ١٠٥)

⑰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ ۷۲۸ھ:

موصوف فرماتے ہیں:

''ان (عمر بن ابی سلمۃ اور ابو صالح باذام) جیسے راویان کی حدیث حسن ہوتی ہے، جمہور علماء اس سے استدلال کرتے ہیں، یہ حدیث: ''لعن زائرات القبور'' دو مختلف سندوں سے مروی ہے، ایک حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ہے، جبکہ دوسری حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے، پہلی سند کے راوی دوسری سند سے مختلف ہیں کہ اس حدیث کو ایک نے دوسرے سے نہیں سیکھا، ان میں ایسے راوی نہیں جن پر جھوٹ کا الزام ہو، سوءِ حفظ کی بنا پر انھیں ضعیف گردانا گیا ہے اور اس جیسی حدیث بلاشبہ دلیل ہوتی ہے۔'' مجموع الفتاویٰ (٢٤/ ٣٥١)

دوسرے مقام پر وضو سے پہلے بسم اللہ پڑھنے کی بابت فرماتے ہیں:

''یہ (ضعف) اس کے حسن ہونے کی نفی نہیں کرتا اور حسن (لغیرہ) حجت ہے... اس کی کئی سندیں ہیں، بہ کثرت اس کے مراجع ہیں، جس کی بنا پر بعض بعض کی تائید کرتا ہے، ظنِ غالب ہے کہ اس حدیث کی اصل ہے... مرسل حدیث پر جب جمہور اہلِ علم عمل کریں، یا ایک مرسل کے راوی دوسری مرسل سے مختلف ہوں، یا اس جیسے فتاویٰ صحابہ ہوں، یا قرآن کا ظاہر اس کی موافقت کرے تو وہ حجت ہے اور یہ حدیث ''التسمية قبل الوضوء'' کئی اسباب کی بنا پر تقویت حاصل کرتی ہے... اور اس کی کئی مختلف سندیں ہیں، بعض مسند ہیں اور بعض مرسل۔''

شرح العمدة لابن تيمية (١/ ١٧٠ ـ ١٧٢ ـ بتصرف)

نیز فرمایا:

''بسا اوقات محدثین کے ہاں کوئی راوی بہ کثرت اغلاط کی وجہ سے ضعیف ہوتا ہے، اس کی حدیث میں صحت غالب ہوتی ہے کیونکہ اس کی متابعت یا تقویت ہوتی ہے، متعدد اور بہ کثرت سندوں سے بعض بعض کا مؤید ہوتا ہے، یہاں تک کہ بسا اوقات ان (اسانید) سے علم کا حصول بھی ممکن ہوتا ہے۔'' مجموع الفتاویٰ (١٨/ ٢٦)

⑱ ابن سید الناس ۷۳۴ھ:

موصوف فرماتے ہیں:

''اس مسئلہ میں انصاف یہ ہے کہ کہا جائے: متابع ضعف میں پہلے راوی (متابَع) کے برابر ہوگا یا اس سے زیادہ ضعیف ہوگا یا اس سے کم ضعیف ہوگا۔

زیادہ ضعیف ہونے کی صورت میں متابعت بالکل سود مند نہ ہوگی، برابری کی صورت میں متابعت اسے تقویت پہنچائے گی، مگر وہ قوت اسے ضعیف کے درجے سے باہر نہیں نکال سکے گی، بلکہ ضعیف بھی مختلف ہوتے ہیں، اکیلا ضعیف ایسے ضعیف سے زیادہ ضعیف ہوگا جس کا متابع ہوگا، ان دونوں میں سے کسی سے احتجاج نہیں کیا جائے گا، اس کا اثر ترجیح میں ظاہر ہوگا۔

اگر متابع پہلے راوی (متابَع) سے اقوی (کم ضعیف) ہو، اگر اس کی متابعت پہلی سند کے ضعیف راوی کے بارے میں شبہ زائل کردے تو کوئی مانع نہیں اسے حسن (لغیرہ) کہا جائے۔" النکت للزركشي (ص: ١٠٤)

⑲ امام ابن عبدالہادی ۷۴۴ھ:

"ان میں سے کوئی سند بھی تنقید سے خالی نہیں، لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ اس بابت حدیث اپنی مجموعی سندوں کے اعتبار سے حسن یا صحیح ہے۔"
(تعليقة على العلل لابن أبي حاتم، ص: ١٤٤)

⑳ حافظ ذہبی ۷۴۸ھ:

امام بیہقی رحمہ اللہ نے حدیث: "الفخذ عورة" ذکر کی، پھر فرمایا: "وهذه أسانيد صحيحة" حافظ ذہبی رحمہ اللہ ان کی تردید میں فرماتے ہیں:

"یہ صحت تک نہیں پہنچتی، بلکہ بعض کے بعض سے ملنے پر حجت کے قابل ہوجاتی ہیں۔" (تهذيب السنن الكبير للذهبي: ٢/ ٦٦٧، حديث: ٢٨٦٨)

"اس بابت کمزور احادیث ہیں جو ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں کیونکہ ان کے راویان میں متہم بالکذب کوئی نہیں۔ واللہ اعلم"
(تاريخ الاسلام [حوادث و وفيات ١٧١_١٨٠هـ] ص: ٢١٢_٢١٣)

㉑ امام ابن القیم رحمہ اللہ ۷۵۱ھ:

موصوف ایک ضعیف حدیث کے جواب میں رقمطراز ہیں:

''یہ اور اس جیسی دیگر احادیث حسن احادیث ہیں، کیونکہ ان کی متعدد سندیں ہیں، وہ مختلف سمتوں سے مروی ہے، اس کے مخارج معروف ہیں، اس کے راوی مجروحین اور متہمین نہیں ہیں....''

تهذيب مختصر سنن أبي داود (٤/ ١٧١)

علاوہ ازیں حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے متعدد احادیث کو حسن لغیرہ قرار دیا ہے۔

㉒ علامہ تقی الدین سبکی ۷۵٦ھ:

علامہ صاحب رقمطراز ہیں:

''اس قسم کی ضعیف حدیثوں کا اجتماع اس کی قوت میں اضافہ کرتا ہے اور بسا اوقات وہ حدیث اس کی بدولت حسن (لغیرہ) یا صحیح (لغیرہ) کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔'' قواعد في علوم الحديث للتهانوي (ص: ٨٢)

㉓ حافظ علائی ۷٦۱ھ:

موصوف رقمطراز ہیں:

''ایک حدیث کا دوسری حدیث سے ملنے سے ظنِ غالب ہوتا ہے کہ اس کی اصل ہے، اگرچہ وہ دونوں انفرادی طور پر فائدہ نہیں دے سکتیں، یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے: ضعیف حدیث، جس کا ضعف راوی کے حافظہ کی کمزوری اور کثرتِ غلط کی وجہ سے ہو، جھوٹ کے الزام کی وجہ سے نہ ہو، جب اس جیسی حدیث دوسری سند سے مروی ہو جس کے رواۃ اس سند (کے راویان) جیسے ہوں تو وہ اپنے مجموعے

سے درجۂ حسن (لغیرہ) تک پہنچ جائے گی، کیونکہ اس وقت وہ خدشہ زائل ہو چکا ہے جو رواۃ کے سوءِ حفظ کے پیشِ نظر تھا، اور ہر ایک دوسرے کو تقویت دیتا ہے۔" جامع التحصیل للعلائي (ص: ۳۸)

حافظ علائی رحمہ اللہ سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نقل کرتے ہیں:

"مشار الیہ حدیث بسا اوقات اپنی متعدد سندوں سے حسن (لغیرہ) کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔" النکت لابن حجر (۱/ ۴۰۹)

۲۴ علامہ زیلعی ۷۶۲ھ:

"مرسل حدیث ہے، مگر وہ اپنے علاوہ دیگر مرفوع اور موقوف روایات سے تقویت حاصل کر لیتی ہے۔" (نصب الرایة: ۳/ ۳۵۸)

۲۵ حافظ ابن کثیر ۷۷۴ھ:

موصوف فرماتے ہیں:

"ابو عمر (حافظ ابن الصلاح) نے فرمایا کہ کسی حدیث کی متعدد سندوں سے اس کا حسن لغیرہ ہونا لازم نہیں آتا، جیسے حدیث: "الأذنان من الرأس" ہے، کیونکہ ضعف مختلف قسم کا ہوتا ہے، بعض ضعف متابعات سے بھی دور نہیں ہوتے، یعنی کسی کا متابِع ہونا یا کسی کا متابَع ہونا مؤثر نہیں، جیسے جھوٹوں اور متروک راویان کی احادیث ہیں، کچھ ضعف متابعت سے زائل ہو جاتا ہے جیسے وہ حدیث جس کے راوی کا حافظہ خراب (سوءِ حفظ) ہو، یا وہ حدیث کو مرسل بیان کرے، تب متابعات فائدہ مند ہوں گے اور ایسی حدیث ضعیف کی پستی سے نکل کر حسن (لغیرہ) یا صحیح (لغیرہ) کی بلندی تک پہنچ جائے گی۔"

اختصار علوم الحدیث لابن کثیر (ص: ۴۰، مع شرحه: الباعث)

موصوف مزید فرماتے ہیں:

''ان سندوں میں کمزوری ہے، ممکن ہے کہ بعض بعض کو تقویت دے۔''

تفسیر ابن کثیر (١/ ١٧٠، سورة البقرة، آیت: ١١٥) نیز اس حوالے سے ملاحظہ ہو: (١/ ٢١٤، سورة البقرة: ١٥٩۔ ١٦٢)، (٢/ ١٩٦، سورة الأنعام: ١٢٥)

㉖ علامہ زرکشی ۷۹۴ھ:

موصوف النکت میں حافظ ابو الفتح الیعمری ابن سید الناس رحمہ اللہ کا قول ذکر کرکے فرماتے ہیں:

''یہ عمدہ تفصیل ہے، یہ پوشیدہ نہیں کہ یہ سب کچھ تبھی ہوگا جب حدیث کا تعلق احکامِ شرعیہ سے ہوگا، اگر وہ حدیث فضائل کی بابت ہو تو اس میں متابعت بہر صورت فائدہ مند ہوگی، کیونکہ وہ (فضائل میں) انفرادی طور پر بھی مفید ہے۔''

النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي (ص: ١٠٤)

علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے حسن لغیرہ کے دائرہ کو زیادہ وسیع کر دیا ہے مگر صحیح یہ ہے کہ اس میں قرائن کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، جیسا کہ دیگر محدثین کا موقف ہے۔

㉗ حافظ ابن رجب ۷۹۵ھ:

موصوف معروف ضعیف حدیث ''لا ضرر ولا ضرار'' کے بارے میں امام نووی سے نقل کرتے ہیں:

''وقد ذكر الشيخ رحمه الله أن بعض طرقه تقوى ببعض، وهو كما قال''

''شیخ (نووی) نے (اربعین میں) ذکر کیا ہے کہ اس حدیث کی بعض سندیں بعض کو تقویت دیتی ہیں، بلاشبہ امام نووی رحمہ اللہ نے درست کہا

ہے۔" جامع العلوم والحکم (ص: ٦٣٣)

پھر ضعیف حدیث کی تقویت کے حوالے سے امام بیہقی، امام شافعی، امام جوز جانی اور حافظ ابن الصلاح رحمہم اللہ کے اقوال ذکر کیے ہیں۔

ملحوظ رہے کہ "جامع العلوم والحکم فی شرح خمسین حدیثاً من جوامع الکلم" کی اساس امام نووی رحمہ اللہ کی اربعینِ نووی (چالیس احادیث) ہے، جس میں دس احادیث کا اضافہ حافظ ابن رجب رحمہ اللہ نے کیا ہے، اور اس حدیث کے شروع میں امام نووی کا قول: "وله طرق يقوي بعضها ببعض" بھی ذکر کیا ہے۔

نویں صدی ہجری

㉘ علامہ ابن الملقن ۸۰۴ھ:

موصوف فرماتے ہیں:

"اس فن کے ائمہ کہتے ہیں: ضعیف حدیث جب متعدد سندوں سے مروی ہو تو بعض بعض کو تقویت دیتا ہے۔" البدر المنير (٢/ ١٨٠)

موصوف نے متعدد احادیث کو مختلف عواضد کی بنا پر تقویت دی ہے، ملاحظہ ہو:

البدر المنير (١/ ٧٢٣)، (٤/ ٢٥٦)، (٥/ ٣٣٥، ٣٣٨، ٥١٤)، (٧/ ٢٢٤، ٦٥٩)

㉙ حافظ عراقی ۸۰٦ھ:

حافظ ابو الفضل زین الدین عبدالرحیم بن الحسین العراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"حسن استدلال کے اعتبار سے صحیح سے ملی ہوئی ہے۔"

فتح المغيث (ص: ٣٧)، التبصرة والتذكرة (١/ ٩٠)

مزید فرمایا:

”حسن میں راویان کا ثقہ ہونا شرط نہیں، بلکہ اس میں جھوٹ کی تہمت والا راوی نہ ہو، اور وہ دوسری سند سے مروی ہو تو سابقہ شرائط کے مطابق وہ حسن (لغیرہ) ہوگی، غیر متہم، ثقہ یا مستور سے بہت عام ہے، جمہور کے نزدیک مستور غیر مقبول ہے، بسا اوقات مستور مستور کی متابعت کرے گا، اگر وہ دونوں کسی حدیث کو بیان کرنے میں منفرد ہوں تو وہ حدیث ضعیف ہوگی (حسن لغیرہ نہ ہوگی)۔“

فتح المغيث (ص: ٣٨)، التبصرة والتذكرة (١/ ٩٠۔ ٩١)

⑳ علامہ ابن الوزیر الیمنی ۸۴۰ھ:

موصوف فرماتے ہیں:

”محدثین کی اصطلاح میں یہ وہی ضعفاء ہیں جن کی حدیث (کا ضعف) شواہد وغیرہ سے منجبر ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔“

تنقيح الأنظار (١/ ١٨٩۔ مع شرحه: توضيح الأفكار)

㉛ علامہ ابن الترکمانی ۸۴۵ھ:

امام بیہقی رحمہ اللہ نے فرمایا:

”اس کی سند میں کمزوری ہے۔“

علامہ ابن الترکمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ذكره عبدالرزاق في مصنفه... عن أنس، فيقوي الحديث بهذه المتابعة“ (الجوهر النقي: ٧/ ٤٥٠، مع السنن الكبرى للبيهقي)

”مصنف عبدالرزاق میں یہی حدیث دوسری سند سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، لہٰذا اس متابعت کی وجہ سے حدیث قوی ہوجاتی ہے۔“

مزید فرمایا:

''یہ حدیث متعدد اسانید سے مروی ہے، بعض بعض کی تائید کرتا ہے، لہٰذا کم از کم وہ حسن (لغیرہ) ہے۔'' الجوهر النقي (٨/ ٦٣، ٦٤)

نیز فرمایا:

''یہ حدیث کئی سندوں سے مروی ہے، بعض بعض کو تقویت دیتا ہے۔''
الجوهر النقي (٨/ ٦٧_٦٨)

㉜ حافظ ابن حجر ۸۵۲ھ:

حسن لغیرہ کے حوالے سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی متعدد نصوص حسن لغیرہ کی اصطلاحی تعریف میں گزر چکی ہیں، ذیل میں فتح الباری وغیرہ سے مزید اقوال ملاحظہ فرمائیں:

"فالحديث حسن لما عضده من ذلك" هدى الساري (ص: ١٩)

''لہٰذا یہ حدیث اپنے عاضد کی وجہ سے حسن (لغیرہ) ہے۔''

موصوف نے متعدد مقامات پر صراحت فرمائی ہے کہ فهذه طرق يقوي بعضها بعضاً وغیرہ، یہ اسانید باہم تقویت پہنچاتی ہیں۔ فتح الباري: (٢/ ١٠٣، ٤٧٢، ٥٥٠، ٥٧١)، (٣/ ٢٨٨، ٣٩٠، ٥٢٨)، (٤/ ١٧٢)، (٧/ ١٥، ١٧٩)، (٨/ ٦٧، ١٦٦، ٣٣٥، ٥٠٨، ٦٥٧) (٩/ ١٧٢، ١٩٦، ٣٧٠، ٤٢٨، ٤٤٨، ٤٥٥)، (١١/ ٤١٠)، (١٢/ ٣١، ٤٠٣)، (١٣/ ٢٤)

کبھی فرماتے ہیں: اس حدیث کی اصل موجود ہے:

فتح الباري (٢/ ٦)، (٤/ ١٧٢)، (٥/ ٣٧٢)، (٨/ ٤٣٩، ٤٦٢، ٥٧٣، ٦٥٤)، (١٠/ ٢٢٥، ٤٤٦)، (١١/ ٣٤١)، (١٣/ ٥٢٥، ٥٤٦)

نیز فرمایا: یہ حدیث اپنے شواہد کی بنا پر مضبوط (حسن لغیرہ) ہے۔
فتح الباري (١/ ١٦٠، ٢٩٢)

مرسل حدیث مرسل حدیث کو تقویت دیتی ہے۔

فتح الباري (١٠/ ٢٤٦)، (١٣/ ٢٦٧)

ان دونوں (ضعیف) سندوں کو ابو صالح کی مرسل تقویت دیتی ہے۔

فتح الباري (٢/ ٣٣٠)

مزید حوالے ملاحظہ ہوں: فتح الباري (١/ ٢٩٣)، (٣/ ٥٤، ٩٧، ٩٩)، (٧/ ١٥)، (٨/ ٣٤)، (١١/ ٢٣٤)، (١٣/ ٢٧١)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ بلوغ المرام میں فرماتے ہیں:

"وكلها ضعيفة، لكن قد تقوىٰ بعضها ببعض"

بلوغ المرام (ص: ٢٨٦، حديث: ٩٥٦۔ ٩٥٨، طبع: دارالسلام)

"اس حدیث کی سبھی سندیں ضعیف ہیں مگر وہ ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتی ہیں۔"

قارئینِ کرام! آپ نے غور فرمایا کہ صحیح بخاری کی سب سے معتمد علیہ اور بے نظیر شرح میں حافظ صاحب کتنی ضعیف احادیث کو تقویت دے کر حسن لغیرہ بنا رہے ہیں، ان حوالوں میں نزهة النظر، الإمتاع، بلوغ المرام کے حوالے شامل کیے جائیں تو یہ نصف صد سے متجاوز ہیں اور اگر ان میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی دوسری کتب کے حوالے بھی داخل کر لیے جائیں تو شاید حسن لغیرہ احادیث سیکڑوں سے بڑھ جائیں۔ شائقین ملاحظہ فرمائیں: التلخيص الحبير، موافقة الخُبر الخَبر، القول المسدد، نتائج الأفكار، الدراية، الأجوبة، الأمالي المطلقة. حسن لغیرہ کی حجیت کو نہ تسلیم کرنے والوں سے سوال ہے کہ کیا استاذ الدنیا فی علم الحدیث پر یہ بات مخفی رہی کہ حسن لغیرہ حجت نہیں؟

۳۳ علامہ بقاعی ۸۸۵ھ:

امام برہان الدین ابراہیم بن عمر جو بقاعی رحمہ اللہ کے نام سے معروف ہیں، انھوں نے حافظ عراقی رحمہ اللہ کی دو کتب (الفیۃ الحدیث اور التبصرۃ والتذکرۃ) پر کچھ فوائد اور نکات ذکر کیے ہیں، بیشتر وہ شیخ الاسلام حافظ ابن حجر رحمہ اللہ سے استفادہ کرتے ہوئے نکات ذکر کرتے ہیں، جہاں اپنا کلام ذکر کرنا مقصود ہو وہاں ''قُلْتُ'' کے ساتھ اپنی بات ذکر کرتے ہیں، موصوف رقمطراز ہیں:

[اعتراض]: ''اگر کوئی اعتراض کرے کہ تم جس حدیث سے استدلال کرتے ہو اور تمھارا ہی قول ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: حسن لذاتہ، حسن لغیرہ۔ پہلی قسم میں کوئی اشکال نہیں، حسن لغیرہ وہ ہے جس کی سند میں راوی جہالت، سوءِ حفظ کی وجہ سے ضعیف قرار دیا گیا ہو، اور وہ دوسری سند سے تقویت حاصل کرے، اگر دوسری سند بھی ضعف میں پہلی کے برابر ہو تو اس سے ضعیف حدیث سے استدلال لازم آئے گا، پہلی سند کی حقیقت واضح ہے اور دوسری سند بھی اگر ضعف میں پہلی کے برابر ہو تو ایسی صورت میں ضعیف، ضعیف سے مل جائے گی؟''

[جواب]: ''ہم بطورِ جواب عرض کریں گے کہ یہ درست ہے، مگر دو کمزور آدمی ایک توانا آدمی پر تسلط حاصل کر لیتے ہیں۔ (اسی طرح) مجموعی اعتبار سے (حدیث کو بھی) قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

اسی طرح ہم نے مستور راوی کو اس کے ضعف کی وجہ سے نا قابلِ قبول قرار نہیں دیا، بلکہ اس کے ضعف کے احتمال اور اس میں ضبط کے فقدان کی وجہ سے نا قابلِ قبول قرار دیا ہے، ہم نے سوءِ حفظ راوی کو اس لیے رد نہیں کیا کہ اس نے (صحیح) حفظ نہیں کیا، بلکہ اس خدشہ کے پیشِ نظر ردّ کیا ہے کہ شاید وہ حفظ نہ کر سکا

ہو، جب ایسی حدیث دوسری سند سے آجائے تو اسے تقویت مل جائے گی، اگر اس کا راوی اس درجہ میں ہو جس کے بارے میں ظنِ غالب ہو کہ اس نے اسے (صحیح) حفظ کیا ہوگا۔ اس علم میں ظنِ غالب کا اعتبار ہوگا۔''

النكت الوفية للبقاعي (١/ ٢٣٩)

دسویں صدی ہجری

۳۴ حافظ سخاوی ۹۰۲ھ:

موصوف رقمطراز ہیں:

''جس حسن لغیرہ کی متعدد سندیں ہوں اس کے اور جس کی متعدد سندیں نہ ہوں، کے مابین امتیاز کیا جائے گا، اول الذکر قابلِ احتجاج ہوگی اور مؤخر الذکر لائقِ استدلال نہ ہوگی۔''

فتح المغيث للسخاوي (١/ ٨٢)

موصوف نے المقاصد الحسنۃ میں متعدد احادیث کو حسن لغیرہ قرار دیا ہے۔ بلکہ انھوں نے شعبان کی پندرھویں شب کی فضیلت کی بابت احادیث نو صحابۂ کرام سے ذکر کی ہیں۔ جن سے یہ تأثر ملتا ہے کہ وہ ان کے حسن لغیرہ ہونے کے قائل ہیں، مگر ان کی رائے محلِ نظر ہے۔ ملاحظہ ہو: راقم کا ساتواں مقالہ۔

(الأجوبة المرضية: ١/ ٣٢٥۔ ٣٣٢)

۳۵ حافظ سیوطی ۹۱۱ھ:

حافظ صاحب فرماتے ہیں:

''ایسی حدیث سے استدلال کوئی اچنبھا نہیں، جس کی دو سندیں ہوں اگر ان میں سے ایک دوسری سے الگ کر دی جائے تو وہ حجت نہ ہو، جیسا کہ مرسل میں ہوتا ہے، جب وہ دوسری سند سے مسنداً وارد ہو یا

کوئی مرسل اس کی موافقت کرے، اپنی شروط کے ساتھ (وہ حجت ہوتی ہے)۔" تدريب الراوي (١/ ١٦٠)

㊱ حافظ زکریا انصاری ۹۲۵ھ:

"حسن کی دونوں قسمیں: (لذاتہ ولغیرہ) حجت کے اعتبار سے صحیح سے ملحق ہیں...اگر کوئی اعتراض کرے کہ حسن لغیرہ میں ایسے راوی پر اکتفا کیا جاتا ہے جس پر (جھوٹ کا) الزام نہ ہو، اس کا مؤید بھی ضعف میں اس جیسا ہو، باوجود کہ ان میں سے ہر ایک ضعیف اور ناقابلِ احتجاج ہوتا ہے، جب ضعیف راوی، ضعیف راوی سے مل جائے تو اس سے احتجاج کیونکر درست ہوگا؟

[جواب]: اسے جواب دیجیے کہ اس میں کوئی مانع نہیں، کیونکہ حدیث کے ایک یا ایک سے زائد راوی سوءِ حفظ ہوں یا مختلط ہوں یا مدلس ہوں، باوجود کہ وہ صدق اور دیانت سے موصوف ہوں تو اس حدیث کی کمی دوسری سند پورا کرے گی، اور وہ مجموعی اعتبار سے کمی پوری کر کے تقویت حاصل کرے گی۔"

فتح الباقي على ألفية العراقي (١/ ٩٠ـ ٩١)

گیارھویں صدی ہجری

㊲ علامہ عبدالرؤف مناوی ۱۰۳۱ھ:

موصوف نے نخبۃ الفکر کی شرح میں حسن لغیرہ کو حجت قرار دیا ہے۔

اليواقيت والدرر في شرح نخبة الفكر (١/ ١٦٨ـ ١٦٩)

دوسرے مقام پر رقمطراز ہیں:

"اس کی سند میں کمزوری ہے مگر تعددِ اسانید کی بنا پر وہ مضبوط ہو جاتی ہے اور بسا اوقات حسن (لغیرہ) بھی بن جاتی ہے۔"

فيض القدير شرح الجامع الصغير (٤/ ٢٠٤)

فیض القدیر اور جامع الصغیر کی دوسری شرح التیسیر سے مزید حوالے بھی تلاش کیے جا سکتے ہیں۔

۳۸ علامہ زرقانی ۱۰۹۹ھ:

موصوف فرماتے ہیں:

"اگرچہ یہ احادیث انفرادی طور پر ضعیف ہیں مگر باہم تقویت پہنچاتی ہیں۔"

شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (۲/ ۲۹۸، باب ما جاء في بناء الكعبة) نیز دیکھیے: (۴/ ۲۸۴۔ ما جاء في السنة في الفطرة)

بارہویں صدی ہجری

۳۹ علامہ حسین مغربی ۱۱۱۹ھ:

موصوف فرماتے ہیں:

"ان سب احادیث میں کلام ہے لیکن یہ روایات ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں اور قوت سے خالی نہیں ہیں۔"

البدر التمام شرح بلوغ المرام (۱/ ۱۸۹)

ملحوظ رہے کہ اسی کتاب کی تہذیب و تلخیص امیر صنعانی نے سبل السلام کے نام سے لکھی، جو مطبوع اور متداول ہے۔

۴۰ امیر صنعانی ۱۱۸۲ھ:

"دوسری قسم وہ ہے جو شاہد یا متابع کی محتاج ہوتی ہے اور وہ حسن لغیرہ ہے، یہی وہ قسم ہے جس کا ارادہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے کیا ہے اور اہلِ اصطلاح نے اس پر امام ترمذی کی عبارت کو محمول کیا ہے... حسن لغیرہ میں راویان کے ضبط کا خفیف ہونا ملحوظ نہیں رکھا جاتا بلکہ اسے قبول کیا جاتا ہے، باوجود کہ اس میں راوی کا ضعف

یا غلطی (کا شائبہ) ہو...۔'' توضیح الأفکار (١/ ١٦٩)

نیز فرمایا:

''ان سب احادیث میں کلام ہے، مگر یہ روایات باہم تقویت پہنچاتی ہیں جو قوت سے خالی نہیں۔'' سبل السلام (١/ ٧٦ تحت حدیث: ١٩)

درحقیقت یہ قول علامہ حسین مغربی کا ہے جس کی موافقت امیر صنعانی نے کی ہے۔

تیرہویں صدی ہجری

۴۱ قاضی شوکانی ۱۲۵۵ھ:

موصوف انتہائی کثرت سے حسن لغیرہ احادیث سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ وہ ایک مقام پر رقمطراز ہیں:

''اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث حسن لغیرہ ہے، جو جمہور کے ہاں قابلِ حجت ہے۔'' نیل الأوطار (٤/ ٢٨١۔ باب وجوب الحج...)

چودھویں صدی ہجری

۴۲ محدث شمس الحق عظیم آبادی ۱۳۲۹ھ:

موصوف نے وضو سے قبل بسم اللہ پڑھنے کے بارے میں مختلف علماء کے اقوال نقل کیے ہیں، جنھوں نے اس حدیث کو حسن لغیرہ قرار دیا ہے، مصنف نے ان کی رائے کا اثبات کیا ہے۔ غایة المقصود في حل سنن أبي داود (ص: ١٠٧)

۴۳ محدث شرف الحق عظیم آبادی ۱۳۲۹ھ:

صاحب عون المعبود فرماتے ہیں:

”یہ احادیث باہم تقویت پہنچاتی ہیں، جن سے استدلال درست ہے۔“

عون المعبود (ص: ٦٠٦، تحت حدیث: ١٢٧٨)

㊹ علامہ جمال الدین قاسمی ۱۳۳۲ھ:

موصوف نے بھی فتح المغیث للسخاوی کے حوالے سے حسن کی دونوں قسموں کا اثبات کیا ہے۔ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث (ص: ١٠٢، ١٠٩)

㊺ علامہ طاہر الجزائری ۱۳۳۸ھ:

علامہ صاحب رقمطراز ہیں:

”حسن لغیرہ میں تفصیل ہے، اگر اس کی متعدد سندیں ہوں اور ان کے مجموعے سے قبول کی جانب کو ترجیح حاصل ہو تو اسے قبول بھی کیا جائے گا اور اس سے استدلال بھی کیا جائے گا، بصورتِ دیگر وہ مقبول ہوگی اور نہ لائقِ احتجاج ہوگی۔“ توجيه النظر (ص: ٢١٩)

㊻ محدث عبدالرحمٰن مبارکپوری ۱۳۵۳ھ:

صاحب تحفۃ الأحوذی شرح الجامع الترمذی رقمطراز ہیں:

”یہ حدیث کم از کم حسن لغیرہ ہے، کیونکہ اس کی متعدد سندیں ہیں۔“

تحفة الأحوذي (١/ ١٣٧٧ تحت حديث: ١٤٧٦)

نیز جن جن احادیث کو امام ترمذی نے حسن (لغیرہ) قرار دیا ہے ان کے تحت بھی محدث مبارک پوری کا کلام دیکھا جا سکتا ہے۔

㊼ محدث مصر: احمد شاکر ۱۳۷۷ھ:

محدث البانی کی تحقیقات سے قبل ان کی تحقیقات و تعلیقات کا شہرہ تھا، موصوف فرماتے ہیں:

”جب راوی کے سوءِ حفظ وغیرہ کی وجہ سے حدیث ضعیف ہو تو وہ متعدد اسانید کی بنا پر درجۂ حسن (لغیرہ) یا درجۂ صحیح (لغیرہ) تک پہنچ جاتی ہے، بشرطیکہ وہ اس قابل ہو۔“

ألفية السيوطي في علم الحديث (ص: ٢٩، تصحيح و شرح: أحمد شاكر)

موصوف (احمد شاکر) کی تعلیق مسند احمد، تفسیر الطبری، جامع الترمذی وغیرہ سے سیکڑوں مثالیں حسن لغیرہ کی بابت دستیاب ہو سکتی ہیں۔

پندرھویں صدی ہجری

⑱ محدث عبید اللہ رحمانی ۱۴۰۴ھ:

صاحب مرعاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح نے مراتب الصحیح کے تحت چوتھی قسم ”الحسن لغیرہ“ کو قرار دیا ہے۔

تحفة أهل الفكر في مصطلح أهل الأثر للمحدث عبيدالله (ص: ٢٢) یہ رسالہ مرعاۃ المفاتیح کے مقدمہ میں مطبوع ہے۔ مرعاۃ (۱/ ۱۳۔ ٤٦)

⑲ محدث العصر البانی ۱۴۲۰ھ:

موصوف رقمطراز ہیں:

”اہلِ علم کے یہاں یہ بات مشہور ہے کہ جب کسی حدیث کی متعدد سندیں ہوں تو وہ ان کی بنا پر تقویت حاصل کر کے حجت بن جاتی ہے، اگرچہ ان میں سے ہر سند انفرادی طور پر ضعیف ہو، مگر یہ اصول مطلق نہیں، بلکہ محققین کے ہاں اس کی کچھ شروط ہیں، اور وہ یہ کہ مختلف سندوں میں راویوں کا ضعف سوءِ حفظ کی وجہ سے پیدا ہوا ہو، وہ ضعف ان کی صداقت اور دین میں تہمت کی وجہ سے نہ ہو، بایں صورت

اس کی جتنی بھی سندیں ہوں ان سے تقویت حاصل نہیں ہوتی۔“

تمام المنة (ص: ٣١)

محدث البانی ضعیف + ضعیف احادیث کو قرائن کی بنا پر تقویت دینے میں بڑی فراخ دلی کا مظاہرہ کرتے ہیں، اگر ان کی تین چار کتب کو کھنگالا جائے تو ان میں حسن لغیرہ احادیث سیکڑوں بلکہ کئی سیکڑوں سے متجاوز ہو جائیں۔ ملاحظہ ہو: السلسلة الصحيحة، إرواء الغليل، صحيح الترغيب والترهيب، صحيح الجامع الصغير.

۵۰ محدث یمن: مقبل بن ہادی ۱۴۲۲ھ:

موصوف شیخ ابن ابی العینین کی کتاب: القول الحسن کی تقریظ میں رقمطراز ہیں:

”وہ لوگ جو حسن لغیرہ کو رد کرتے ہیں، اگر بعض مقامات پر ان کا اجتہاد ہے کہ یہ حدیث حسن لغیرہ کے درجے تک نہیں پہنچتی تو یہ ان کا ذاتی معاملہ ہے بشرطیکہ وہ اجتہاد کے اہل بھی ہوں۔

رہا اسے مطلق طور پر رد کرنا تو یہ فرامینِ نبویہ ﷺ کو رد کرنے کا اقدام ہے۔“ تقديم القول الحسن للشيخ مقبل (ص: ٧)

۵۱ صاحبِ کتاب: الحدیث الحسن لذاتہ ولغیرہ:

دکتور خالد بن منصور الدریس جامعۃ الملک سعود میں حدیث اور مصطلح الحدیث کے استاذ ہیں، انھوں نے حسن لذاتہ ولغیرہ کے حوالے سے ایک مقالہ لکھا، جسے پیش کر کے یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ (P.H.D) کی ڈگری حاصل کی۔ بعد ازاں اسے پانچ جلدوں (تقریباً چھبیس صد صفحات) میں زیورِ طبع سے آراستہ کروایا۔

پہلی دو جلدیں حسن لغوی کی بحث پر مشتمل ہیں، تیسری جلد میں امام ترمذی رحمہ اللہ

کی حسن کے بارے میں بحث ہے، چوتھی جلد میں حسن لذاتہ جبکہ پانچویں میں حسن لغیرہ کی نہایت عمدہ بحث ہے۔

حسن لغیرہ کی بابت فرماتے ہیں:

’’ایسی ضعیف حدیث جو تقویت حاصل کرنے کے قابل ہو، وہ ایسی ضعیف روایت یا روایات سے تقویت حاصل کرے جو تقویت دینے کے قابل ہو۔‘‘ الحدیث الحسن (٥/ ٢٠٨٨)

نیز فرمایا:

’’حسن لغیرہ کی حقیقت یہ ہے کہ ضعیف حدیث جو تقویت حاصل کرنے کے قابل ہو وہ اپنی جیسی حدیث سے تقویت حاصل کرے۔‘‘

الحدیث الحسن (٥/ ٢٤٩٢)

حسن حدیث کا طویل دراستہ کرنے کے بعد اس کی حجیت کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

”والقول بحجية الحسن لغيره، هو رأى جمهور العلماء وعامتهم من عهد ابن الصلاح فمن بعده، بل من قبله بزمن“

’’حسن لغیرہ کی حجیت کا موقف جمہور علماء کا ہے، بالخصوص حافظ ابن الصلاح کے زمانے کے بعد، بلکہ اس زمانے سے تھوڑا سا پہلے۔‘‘

الحدیث الحسن (٥/ ٢٣٤٤)

۵۲ حافظ ثناء اللہ زاہدی صادق آبادی حفظہ اللہ:

اہلِ حدیث کے مشہور عالم دین، شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیۃ، صادق آباد، فرماتے ہیں:

’’حسن لغیرہ وہ حدیث ہے جس کا راوی حفظ اور ضبط کی وجہ سے

ضعیف قرار دیا گیا ہو، فسق یا جھوٹ کی وجہ سے نہ ہو، یا اس کی سند منقطع ہو مگر اس کا ضعف متابع یا شاہد سے دور ہو جاتا ہے۔''

الفصول في مصطلح حديث الرسول صلى الله عليه وسلم (ص: ٢٧)

۵۳ شیخ ابن ابی العینین:

موصوف محدث البانی رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں انھوں نے حسن لغیرہ کی بابت محدث البانی سے براہِ راست سوالات پوچھے ہیں، جنھیں ''سؤالات للعلامة الألباني في شبهات حول الحديث و قواعد في علم الحديث والجرح والتعديل، سألها: ابن أبي العينين (ص: ٤١۔ ٥٢) میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

موصوف نے حسن کی دونوں اقسام کی حجیت کے حوالے سے ''القول الحسن في كشف شبهات حول الاحتجاج بالحديث الحسن'' کتاب تصنیف فرمائی ہے اور (ص: ۱۳۲۔ ۲۲۷) میں حسن لغیرہ کی حجیت کو محدثین سے ثابت کیا ہے۔ جن میں چوبیس محدثین ذکر کیے ہیں۔

اسی کتاب کے آخر میں شیخ عمرو عبدالمنعم سلیم کی کتاب ''الحسن بمجموع الطرق في ميزان الاحتجاج بين المتقدمين والمتأخرين'' کا رد پیش کیا ہے۔ جس کا نام ہے: ''تصويب الأسنة لصد عدوان المعترض على الأئمة''

۵۴ مفتی عالمِ اسلام: علامہ ابن باز رحمہ اللہ ۱۴۲۰ھ:

موصوف ایک سوال کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں:

''حافظ ابن کثیر نے تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ (وضو سے پہلے) بسم اللہ پڑھنے کی احادیث بعض بعض کو تقویت دیتی ہیں اور وہ حسن لغیرہ ہے۔''

حاشية سماحة الشيخ ابن باز على بلوغ المرام (١/ ٨٥، تحرير (١٣/ ٠٦/ ١٤١٢هـ)

قارئینِ کرام! طوالت کے خدشہ کے پیشِ نظر ذیل میں ان علماء کے نام ذکر کیے جاتے ہیں جنھوں نے حسن لغیرہ کی حجیت کا اثبات کیا ہے۔

۵۵ شیخ سلیم بن عید الہلالی:

كفاية الحفظة شرح مقدمة موقظة الذهبي (ص: ۸۳) بلکہ انھوں نے سات دلائل سے اس کا حجت ہونا ثابت کیا ہے۔ كفاية الحفظة (ص: ۸۳۔ ۸۶)

۵۶ دکتور احمد معبد عبد الکریم:

دیکھیں: ألفاظ و عبارات الجرح و التعديل للدكتور أحمد (ص: ۱۱)

۵۷ تا ۶۲۔ شیخ شعیب ارناؤوط ورفقاؤہ:

دیکھیں: مقدمة تحقيق مسند الإمام أحمد (۱/ ۶۹، ۸۲، ۱۴۳، الموسوعة الحديثية)

نیز ان کی لجنہ کے دیگر محققین نے بھی مسند احمد کی سیکڑوں احادیث کو حسن لغیرہ قرار دیا ہے، ہر جلد کے سرِ ورق پر ان محققین کے اسماء موجود ہیں۔

۶۳ دکتور محمود الطحان:

دیکھیں: تيسير مصطلح الحديث (ص: ۵۱)

۶۴ دکتور نور الدین عتر:

دیکھیں: منهج النقد (ص: ۲۶۹۔۲۷۱) بحواله معجم المصطلحات الحديثية للشيخ عبدالماجد الغوری (ص: ۳۲۰)

۶۵ شیخ صالح محمد العثیمین:

دیکھیں: علوم الحديث و مصطلحه (۲/ ۱۱۳۔ الصيد الثمين في رسائل الشيخ محمد العثيمين)

۶۶ شیخ طارق بن عوض اللہ:

دیکھیں: المدخل إلی علم الحدیث (ص: ۸۰) بحوالہ: القول الحسن (۱۷۔۱۸) والإرشادات للشیخ طارق (ص: ۱۳۰)

۶۷ شیخ ابراہیم بن الصدیق:

دیکھیں: علم علل الحدیث من خلال کتاب بیان الوھم والإیھام (۲/ ۳۸۰۔۳۸۱، ۳۸۳)

۶۸ شیخ محفوظ بن عبداللہ الترمسی:

دیکھیں: منھج ذوی النظر شرح منظومة علم الأثر للسیوطي (ص: ۳۲)

۶۹ دکتور حارث انصاری:

دیکھیں: محاضرات في علوم الحدیث للدکتور حارث (ص: ۳٤)

۷۰ استاذ العلماء حافظ محمد شریف حفظہ اللہ فیصل آبادی:

راقم السطور کی متعدد مجالس میں ان سے حسن لغیرہ کی بابت گفتگو ہوئی ہے۔

۷۱ دکتور حسین آیت سعید:

دیکھیں: دراسة: کتاب بیان الوھم والإیھام الواقعین في کتاب الأحکام لابن القطان (۱/ ۲٤۷۔ ۲٤۸)

۷۲ دکتور مرتضی زین احمد:

دیکھیں: مناھج المحدثین في تقویة الأحادیث الحسنة والضعیفة.

۷۳ دکتور محمد مصطفیٰ اعظمی:

دیکھیں: تحقیق صحیح ابن خزیمة (۳/ ۳۵۰ حدیث: ۲۲۳۷) (٤/

٨ حديث: ٢٢٥٠، و ص: ١٩ حديث: ٢٢٦٧، و ص: ٣٧ حديث: ٢٣٠٦، و ص: ٤٢ حديث: ٢٣١٨، و ص: ٤٣ حديث: ٢٣٢٢، ص: ٨٤ حديث: ٢٤٠١، و ص: ١٠٩ حديث: ٢٤٦٧، و ص: ١١٩ حديث: ٢٤٨٧، و ص: ١٢١، حديث: ٢٤٩٠، ص: ٢٥٠، حديث: ٢٨٠٨، و ص: ٣٠٢ حديث: ٢٩٣٧)

⑭ دکتور حمزہ احمد الزین:

دیکھیں: تحقيق أحاديث الشيوخ الكبار (ص: ٤٢٤، حديث: ٣١١۔ حديث عفان بن مسلم)

⑮ محدث ابو اسحاق الحوینی الاثری:

دیکھیں غوث المكدود بتخريج منتقى ابن الجارود للحويني: (١/ ٤٧۔٥٠ حديث: ٤٠)، كشف المخبوء بثبوت حديث التسمية عند الوضوء للحويني .

⑯ شیخ بدر بن عبداللہ البدر:

تحقیق: جزء الألف دينار لأبي بكر القطيعي (ص: ٧٣)

⑰ شیخ الشریف حاتم بن عارف العونی:

تحقیق: مشيخة أبي طاهر بن أبي الصقر (ص: ١٤٦)

⑱ ابو عبداللہ مصطفیٰ بن العدوی شلبایۃ:

تحقیق: المنتخب لمسند عبد بن حميد (١/ ٩٢، ١٤٣، ١٩٧ حديث: ١٧٣، ص: ٢٤١، ٣٠٠، ٣٠٧، ٣٢٥، ٣٣١...)

⑲ محدث استاذ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ:

مقالات اثری (١/ ٢٦١) بعنوان: کیا دعا کے بعد منہ پر ہاتھ پھیرنا بدعت ہے؟

⑧⓪ دکتور اکرم ضیاء العمری:

دیکھیں السیرة النبویة الصحیحة (۱/ ۲۷۵)

⑧① شیخ محمد عمرو بن عبداللطیف:

دیکھیں: بحواله القول الحسن لابن أبي العينين (ص: ٤٧)

⑧② غازی جناب عزیر مبارکپوری:

دیکھیں: ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت (ص: ۱۹۷)

⑧③ دکتور حمزہ عبداللہ ملیباری:

دیکھیں: الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها (ص: ١٢٣) و (ص: ٩٧ ـ ١٢٢)

⑧④ دکتور وصی اللہ بن محمد عباس:

تحقیق: فضائل الصحابة للإمام أحمد (١/ ٢٥٢)

⑧⑤، ⑧⑥۔ دکتور دسمان یحی معالی اور دکتور عباس صخر الحسن:

تحقیق: الطيوريّات للسلفي (٢/ ٤٤٨، حديث: ٣٩٢)

⑧⑦ شیخ ابوعبیدہ مشہور بن حسن آل سلمان:

تحقیق: المجالسة و جواهر العلم للدينوري (١/ ٣٢٨ـ ٣٢٩، حديث: ٣٦)

⑧⑧ دکتور مصطفیٰ حسن حسین محمد ابوالخیر:

تحقیق: الجامع في الحديث لابن وهب القرشي (١/ ٣٦، حديث: ٣)

⑧⑨ دکتور عبداللہ بن عمر الدمیجی:

تحقیق: كتاب الشريعة للآجري (١/ ٢٩٨، حديث: ١٧)

⑨⓪ شیخ محمد بن ناصر العجمی:

تحقیق: جزء فيه سبعة مجالس من أمالي المخلص (ص: ٧٨)

⑨①، ⑨② ـ شیخ عادل بن یوسف العزازی و شیخ احمد بن فرید المزیدی:

تحقیق: مسند ابن أبي شيبة (١/ ٢٩، حديث: ٥)

⑨③ شیخ نبیل بن منصور البصارة:

صاحب کتاب: أنيس الساري في تخريج و تحقيق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري (٣/ ٢١٦٠-٢١٦٤، حديث ١٥٠٩)

⑨④ شیخ نبیل سعد الدین جرار:

دیکھیں: الإيماء إلى زوائد الأمالي والأجزاء (١/ ٢٧٨، حديث: ٢٢٢)

⑨⑤ دکتور عبداللہ بن عبدالمحسن التویجری:

دیکھیں: تحقيق المطالب العالية لابن حجر (٢/ ١٥٨-١٦٣، حديث: ٣٧)

⑨⑥ مولانا عبدالرؤف عبدالحنان:

القول المقبول في تخريج صلاة الرسول ﷺ (ص: ٨٢ طبع دوم)

⑨⑦ دکتور باسم بن طاہر خلیل عنایۃ:

تحقیق: المطالب العالية (٥/ ٨١، حديث: ٧٢٩)

⑨⑧ شیخ محمد بن عمر بازمول:

تقوية الحديث الضعيف بين الفقهاء والمحدثين (ص: ٢٥٣، ٣٥٢ ضمن: سلسلة الدراسات الحديثية (الجزء الثاني)

⑨⑨ دکتور حسین بن یوسف سا ھیتش:

تحقیق: المطالب العالية (٧/ ٦١، حديث: ١٢٦٧)

⑩⓪ شیخ ابو عبدالرحمٰن مسعد بن عبدالحمید السعدانی:

تحقیق: جزء فيه حديث المصيصي لوين (ص: ٨٤)

معزز قارئین! ایک صد محدثین اور محققین کے اقوال آپ کے سامنے ہیں۔ جن میں سے اکثر و بیشتر حسن لغیرہ کی ایک قسم (ضعیف+ضعیف) سے متعلق ہیں۔ اور چند حوالے حسن لغیرہ کی دوسری قسم (ضعیف حدیث+حسن یا صحیح حدیث) سے متعلق ہیں۔ جس سے یہ نتیجہ اخذ کرنے میں دقت نہیں اٹھانی پڑتی کہ محدثین ان دونوں صورتوں کی حجیت کے قائل تھے۔ ان دونوں صورتوں یا کسی ایک صورت کا انکار محض مجادلہ اور محدثین کی محنتوں کو رائیگاں کرنا ہے۔ آئندہ صفحات پر ضعیف+ضعیف حدیث کی حجیت پر بحث کی جائے گی۔ ان شاء اللہ

دوسرا حصہ:

حسن لغیرہ

اشکالات کا ازالہ

اشکال ①:

بسا اوقات کسی ضعیف حدیث کی متعدد سندیں ہوتی ہیں یا اس کے ضعیف شواہد موجود ہوتے ہیں، مگر اس کے باوجود محدثین اسے حسن لغیرہ کے درجے میں نہیں لاتے، حسن لغیرہ کی عدمِ حجیت میں سب سے بڑی دلیل یہی ہے۔

ازالہ: اس کی درج ذیل وجوہات ہیں:

عدمِ تقویت کے اسباب:

ایسی حدیث کے حسن لغیرہ نہ ہونے میں پہلا سبب یہ ہے کہ ناقد سمجھتا ہے کہ اس حدیث کو بیان کرنے میں شاہد حدیث کے کسی راوی نے غلطی کی ہے، لہٰذا غلط متابع یا غلط شاہد ضعف کے احتمال کو رفع نہیں کر سکتے۔

اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ ایک حدیث کی دو سندیں ہیں، ایک سند کے راوی کے بارے میں راجح یہ ہے کہ اس نے سند یا متن میں غلطی کی ہے، یعنی وہ دوسروں کی مخالفت کرتا ہے، یا اس سے بیان کرتے ہوئے راویان مضطرب ہیں تو ایسی سند دوسری سند سے مل کر تقویت حاصل نہیں کر سکتی، اسے تطبیقی انداز میں یوں سمجھا جا سکتا ہے۔

امام حاکم رحمہ اللہ نے سفیان بن حسین عن الزھری ایک مرفوع حدیث بیان کی ہے، پھر اس کا مرسل شاہد (ابن المبارک عن الزہری) ذکر کیا، اس مرفوع حدیث میں جس ضعف کا شبہ تھا اسے مرسل حدیث سے دور کرنے کی کوشش کی، المستدرك (١/ ٣٩٢۔ ٣٩٣) مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس مرفوع حدیث کو اس مرسل روایت سے تقویت دینے کے حق میں نہیں، کیونکہ سفیان بن حسین، امام زہری سے بیان کرنے میں متکلم فیہ ہے، بنا بریں اس نے یہ روایت امام ابن المبارک کے برعکس مرفوع بیان کی ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"قلت: بل هو علته" تغليق التعليق لابن حجر (٣/ ١٧)

کہ ابن المبارک کا اس حدیث کو زہری سے مرسل بیان کرنا سفیان کی غلطی دلیل ہے، لہٰذا یہ روایت مرسل ہی راجح ہے اور وہ مرفوع کو تقویت نہیں دیتی، کیونکہ اس کا مرفوع بیان کرنا غلط ہے۔

ذرا غور کیجیے کہ امام حاکم رحمہ اللہ ایک حدیث کو متأخرین کی اصطلاح کے مطابق حسن لغیرہ قرار دے رہے ہیں، اسی کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ مرسل ہونے کی بنا پر ضعیف کہہ رہے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک مرفوع بیان کرنا غلط ہے، جس کی دلیل مرسل روایت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ محدثین کسی حدیث کو حسن لغیرہ قرار دینے کے لیے قرائن کو پیشِ نظر رکھتے ہیں جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی تغلیق التعلیق میں قرائن ذکر کیے ہیں۔ ضعیف+ضعیف کو مطلق طور پر حسن لغیرہ قرار دینا محدثین کا منہج نہیں ہے۔

بسا اوقات کوئی محدث کسی حدیث کو تقویت دینے میں وہم کا شکار ہو جاتا ہے جو استثنائی صورت ہے، اس سے حسن لغیرہ کے حجت ہونے میں قطعی طور پر زد نہیں

پڑتی۔ کسی حدیث کے حسن لغیرہ ہونے یا نہ ہونے میں محدثین کا اختلاف ہوسکتا ہے، حقائق بھی اس کے مؤید ہیں، مگر ان سب کے باوجود محدثین حسن لغیرہ کے حجیت کی قائل ہیں۔

کسی حدیث کو حسن لغیرہ قرار دینا ایک اجتہادی امر ہے، جس میں صواب اور غلط دونوں کا امکان ہوتا ہے، جس طرح راویان کی توثیق و تجریح بھی اجتہادی امر ہے، اسی طرح غلط اور صحیح کا تعین بھی اجتہادی معاملہ ہے، جس کا فیصلہ قرائن کے پیشِ نظر ہوتا ہے۔ ملحوظ رہے کہ راوی کی غلطی متابعت سے دور نہیں ہوتی، خواہ وہ حافظ راوی کی ہو۔

دوسرا سبب: فرضیت، حرمت یا عقائد سے متعلق حدیث ہو:

محدثین کے اقوال کا دراستہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی حدیث جس میں کسی چیز کی فرضیت (جس کا تارک گناہ گار ہو) یا حرمت (جس کا مرتکب گناہ گار ہو) ہو تو ایسی ضعیف حدیث کو وہ حسن لغیرہ قرار دینے میں تأمل کرتے ہیں، ان میں سے بعض کے نزدیک یہ دونوں چیزیں یا ایک چیز صحیح سند (صحیح لذاتہ، حسن لذاتہ، صحیح لغیرہ) سے ثابت ہونا ضروری ہے۔

فضائل، رقائق بلکہ احکامِ شرعیہ میں محدثین حسن لغیرہ روایات قبول کرتے ہیں، بلکہ جن کا ضعف خفیف ہو اس سے بھی استدلال کرتے ہیں، جیسا کہ وضو سے پہلے تسمیہ کے بارے میں ہے۔ مگر جن مسائل کا تعلق عقائد سے ہو اس میں محدثین وہی احادیث قبول کرتے ہیں جو صحیح ہوں، حسن لغیرہ سے استدلال نہیں کرتے۔

تیسرا سبب: ضعیف راوی کا تفرد:

جس ضعیف حدیث کو بیان کرنے میں راوی اپنے شیخ سے منفرد ہو تو محدثین

ایسے تفرد کو قابلِ تقویت نہیں سمجھتے، مثلاً وہ کسی مشہور سند سے کوئی ایسی منفرد حدیث بیان کرتا ہے جو اس شیخ کے مشہور شاگرد بیان نہیں کرتے، یعنی وہ امام زہری یا امام سفیان ثوری جیسے شیخ سے روایت بیان کرنے میں منفرد ہے۔

ایسی صورت میں محدثین زیادۃ الثقہ کو مطلق طور پر قبول نہیں کرتے، چہ جائیکہ وہ زیادۃ الضعیف کو تقویت دیں۔

جب ضعیف راوی کسی مشہور سند سے حدیث بیان کرنے میں منفرد ہوگا تو اس کی غلطی کا قوی یقین ہو جائے گا۔ یا یہ تصور کیا جائے گا کہ اسے کسی اور روایت کا شبہ ہے۔ یا اس کی حدیث میں دوسری حدیث داخل ہو گئی ہے۔ یا اسے وہم ہوا کہ اس سند سے یہ متن مروی ہے۔ یا اسے تلقین کی گئی تو اس نے قبول کر لی۔ یا اس کی کتاب وغیرہ میں حدیث داخل کر دی گئی اور وہ اس سے بے خبر رہا۔

چوتھا سبب: جب ایک سے زائد سبب ضعف ہوں:

جب حدیث کی کسی سند میں ایک سے زائد ضعف ہوں، مثلاً روایت میں انقطاع بھی ہے اور راوی بھی ضعیف ہے، یا اس میں دو راویان ضعیف ہیں تو بسا اوقات محدثین ایسی سند قبول نہیں کرتے کیونکہ اس میں شاہد بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> ''یہ حدیث غریب ہے، امام حاکم رحمہ اللہ نے الإکلیل میں اسے اسی طرح بیان کیا ہے۔ علی بن قادم، اس کا استاذ (ابو العلاء خالد بن طہمان) اور اس کا استاد (عطیہ) کوفی اور شیعہ ہیں، ان میں کلام ہے، ان میں سب سے زیادہ ضعیف عطیہ ہے، اگر اس کی متابعت

ہوتی تو میں اس حدیث کو حسن (لغیرہ) قرار دیتا۔"

(موافقة الخُبر الخَبر: ١/ ٢٤٥)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کے بعد اس کے شواہد بیان کیے ہیں مگر اس کے باوجود اس حدیث کو حسن لغیرہ قرار نہیں دیا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں ایک سے زائد وجہِ ضعف ہے۔ ملاحظہ ہو: (موافقة الخُبر الخَبر: ١/ ٢٤٥۔ ٢٤٧)

دیگر اسبابِ ضعف:

ضعف کے بعض ایسے اسباب ہوتے ہیں جن کی وجہ سے حدیث میں شاہد بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اور یہ اسباب متعدد ہیں۔ ان میں سے چند بیان کیے جاتے ہیں:

① اگر سند میں مبہم راوی ہو، اس کا شاگرد اپنے اساتذہ سے بیان کرنے میں احتیاط نہ کرتا ہو تو ایسی روایت متابع یا شاہد نہیں بن سکتی۔

② سند میں راوی کی کنیت مذکور ہو اور معلوم نہ ہو کہ وہ کون ہے؟

③ اس میں متروک اور انتہائی کمزور راویوں کی منقطع اور مرسل روایات بھی داخل ہیں۔

④ جب ضعیف راوی کسی حدیث کو مرسل بیان کر دے، مثلاً امام دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ابن بیلمانی ضعیف ہے، جب وہ موصول حدیث بیان کرے تو وہ حجت نہیں، جب وہ مرسل بیان کرے تو کیسے حجت ہو سکتا ہے؟"

سنن الدارقطني (٣/ ١٣٥)

اشکال ②: حافظ ابن حزم حجیت کے قائل نہیں:

حافظ ابن حزم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی حدیث کی ہزار سندیں ہوں تو وہ تقویت حاصل نہیں کرتیں اور ضعیف کا ضعیف سے ملنے میں محض ضعف کا اضافہ

ہوگا۔'' النكت للزركشي (ص: ١٠٤)

اس قول کے درج ذیل جوابات ہیں:

پہلا جواب:

علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے حافظ ابن حزم رحمہ اللہ کے قول کو ذکر کر کے اسے شاذ قرار دیا ہے۔

دوسرا جواب:

مصطلح الحدیث کے بہت سے مسائل میں حافظ ابن حزم رحمہ اللہ جمہور اہلِ اصطلاح کی مخالفت کرتے ہیں، مثلاً وہ دیگر اصولیوں کی طرح زیادۃ الثقہ کو مطلق طور پر قبول کرتے ہیں، ان کے علاوہ یہ موقف کسی محدث کا نہیں، بعض لوگ امام حاکم رحمہ اللہ اور خطیب بغدادی رحمہ اللہ کا بھی یہی موقف بیان کرتے ہیں، جبکہ درست بات یہ ہے کہ یہ دونوں ائمہ بھی زیادۃ الثقہ کو قرائن کے تناظر میں قبول یا رد کرتے ہیں، جس کی تفصیل ہمارے مضمون ''زیادۃ الثقہ اور وإذا قرأ فأنصتوا کی تصحیح کی حقیقت'' میں ملاحظہ فرمائیں۔

دور نہ جائیں، کسی ضعیف حدیث کی ہزار یا بہت زیادہ اسانید کے باوجود اسے مطلق طور پر رد کرنا محدثین کا موقف نہیں، اسی طرح یہ دعویٰ ''تعددِ اسانید اس کے ضعف میں اضافہ کرتی ہیں'' بھی محلِ نظر ہے، ضعف میں اضافہ تبھی ہوگا جب ان اسانید کا مدار کذاب اور وضاعین راویان پر ہوگا، مطلق طور پر ضعف میں اضافہ کا دعوی درست نہیں۔

حافظ ابن حزم رحمہ اللہ کی مصطلح الحدیث کے بارے میں دکتور خالد بن منصور رقمطراز ہیں:

"جو حافظ ابن حزم کی کتاب الأحکام پڑھے گا اس پر واضح ہو جائے گا کہ وہ مصطلح کے متعدد اور انتہائی اہم مسائل میں محدثین ائمہ کی مخالفت کرتے ہیں۔" الحدیث الحسن (۵/ ۲۴۲۲)

استاذ اثری حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

"حافظ ابن حزم بعض اصولی مباحث میں بھی محدثین کے ہمنوا نہیں، ان کے بعض اصول وضوابط سے کچھ مختلف ہیں۔" (توضیح الکلام، ص: ۶۹۶)

تیسرا جواب: حافظ ابن حزم کی ائمہ فن پر نکیر:

محدثین نے رواۃ کے درجات بنائے ہیں کسی راوی کو اعدل، اثبت، اوثق، اضبط قرار دیا تو کسی کو ثقہ وغیرہ، تاکہ بوقتِ ضرورت ایک راوی کی روایت کو دوسری روایت پر ترجیح دی جا سکے، حافظ ابن حزم رحمہ اللہ اس اصول پر نکیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ان (محدثین) نے یہ کہہ کر غلطی کی ہے کہ فلاں راوی فلاں سے اعدل (زیادہ ثقہ) ہے اس سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اعدل کی حدیث کو عادل پر ترجیح دی جائے۔" الإحکام (۱/ ۱۴۳)

جو لوگ حسن لغیرہ کے عدمِ حجت ہونے میں حافظ صاحب کا قول پیش کرتے ہیں، ان سے سوال ہے کہ ثقہ پر اوثق کی روایت کو ترجیح دینا غلطی ہے؟ جیسا کہ حافظ ابن حزم رحمہ اللہ فرما رہے ہیں، یا ایسا نادر فن ہے جس کے لیے اللہ ذوالجلال والاکرام نے امام یحییٰ بن سعید القطان، امام عبدالرحمٰن بن مہدی، امام اہل السنۃ احمد بن حنبل، امام بخاری رحمہم اللہ جیسے اعیان پیدا فرمائے، کیا وہ سبھی اس "غلطی" کا ارتکاب کرتے رہے؟ یا فرامینِ نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دفاع کرتے رہے؟

انھیں یہ بھی معلوم ہوتا کہ فلاں راوی کی فلاں شیخ سے اتنی اور یہ یہ احادیث ہیں، فلاں راوی فلاں شیخ سے بیان کرتا ہے اور اگر وہ نہ بیان کرتا تو فوراً اس کی

تصحیح کر دیتے۔ کتب اسماء الرجال میں ایسی مثالیں شاید کئی دہائیوں تک پہنچ جائیں، ہم صرف ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں۔

استاذ صاحب نے درسِ حدیث میں ایک حدیث "أبو الزبیر المکي عن إبراهیم النخعي" کی سند سے بیان کی، زیرک شاگرد فوراً بول اٹھا، استاذِ گرامی! ابو الزبیر، ابراہیم سے روایت نہیں کرتے، آپ اپنی حدیث کی اصل کتاب سے مراجعت فرما لیں، جب انھوں نے حدیث کی اصل کتاب دیکھی تو فوراً تصحیح کی، یہ ابو الزبیر نہیں، بلکہ زبیر بن عدی ہے، آگے چل کر یہ شاگردِ رشید شیخ الاسلام امام بخاری رحمہ اللہ کے نام سے معروف ہوا۔ (هدی الساري، ص: ٤٧٨)

اگر کوئی راوی کسی حدیث کو ایک استاذ سے بیان کرتا اور پھر بھول کر اس حدیث کو دوسرے استاذ سے بیان کرتا تو محدثین اس دوسرے استاد سے کی ہوئی روایت کو معلول (ضعیف) قرار دیتے تھے، مگر یہ اصول حافظ ابن حزم رحمہ اللہ کو نہیں بھایا، وہ رقمطراز ہیں:

> "لوگوں (محدثین) نے احادیث کو اس لیے معلول قرار دیا ہے کہ اس کے راوی ایک مرتبہ فلاں استاذ سے روایت کرتے ہیں، جبکہ دوسری مرتبہ فلاں استاذ سے بیان کرتے ہیں۔
>
> (حافظ ابن حزم تبصرہ کرتے ہیں: حالانکہ) یہ (متعدد اساتذہ سے روایت) حدیث کے قوی ہونے کا سبب ہے اور اس کے دلائل کی صحت میں اضافہ ہے، اور یہ اس آدمی (محدث) کی جہالت کی دلیل ہے جو اس وجہ سے حدیث پر جرح کرتا ہے۔" الإحکام لابن حزم (١/ ١٤٩)

حالانکہ علم علل الحدیث کی بنیاد یہی ہے۔ سوال ہے کہ امام ابن معین، امام ابو حاتم، امام ابو زرعہ، امام مسلم، امام دارقطنی رحمہم اللہ حدیث سے بے خبر تھے؟!! حاشا وکلا

جہابذہ ائمۂ فن کسی روایت کو محض اس لیے معلول قرار نہیں دیتے کہ وہ ایک حدیث کو پہلی مرتبہ فلاں استاذ سے، جبکہ دوسری بار فلاں استاذ سے روایت کرتا ہے۔ ذخیرۂ حدیث میں ایسی ہزاروں مثالیں موجود ہیں کہ ایک راوی ایک ہی حدیث کو متعدد شیوخ سے روایت کرتا ہے، بالخصوص جب وہ کثیر الروایۃ اور کثیر الشیوخ ہو، وہ اس روایت کو معلول قرار دیتے ہیں، جسے وہ غلطی یا وہم کی بنا پر دوسرے استاذ سے بیان کرے۔

قارئینِ کرام! ذرا غور فرمائیں کہ حافظ ابن حزم رحمہ اللہ دیگر اصولیوں، فقہاء اور منطقیوں کی طرح کس انداز میں مظلوم محدثین پر برس رہے ہیں کہ وہ خواہ مخواہ احادیث کو معلول قرار دیتے رہتے ہیں۔

اس لیے محدثین کے اقوال کے سامنے حافظ ابن حزم رحمہ اللہ کے حسن لغیرہ کے متعلق قول کی کوئی حیثیت نہیں، کیونکہ وہ خود اصولیوں سے متاثر ہیں اور ظاہریت میں بھی ان کا شہرہ ہے۔

اشکال ③: حافظ ابن کثیر کے موقف کی غلط ترجمانی:

حسن لغیرہ کے عدمِ حجت میں بعض لوگ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ کے قول سے استدلال کرتے ہیں: ''مناظرے میں یہ کافی ہے کہ مخالف کی بیان کردہ سند کا ضعیف ہونا ثابت کر دیا جائے، وہ لاجواب ہوجائے گا کیونکہ اصل یہ ہے کہ دوسری تمام روایات معدوم ہیں یہاں تک وہ دوسری سند سے ثابت ہوجائے۔

(اختصار علوم الحدیث لابن کثیر، ص: ۹۰، نوع: ۲۲)

اگر اس قول کا تعلق حسن لغیرہ کی عدمِ حجیت سے ہوتا تو حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ کو اسے دوسری نوع میں حسن کی بحث کے ضمن میں ذکر کرنا چاہیے تھا، مگر وہ تو

اسے بائیسویں نوع المقلوب کی بحث میں ذکر کر رہے ہیں۔

ثانیاً: موصوف دوسری نوع میں حسن لغیرہ کی حجیت کا اثبات کر رہے ہیں بلکہ وہ ضعیف+ضعیف کو حسن لغیرہ تو کیا، صحیح لغیرہ بھی قرار دیتے ہیں۔

معلوم شد کہ صحیح لغیرہ کا درجہ حسن لغیرہ سے بالا تر ہے، بلکہ محدثین کے ہاں صحیح لذاتہ کے بعد صحیح لغیرہ ہے، کیونکہ وہ تعددِ اسانید کی بنا پر حسن لذاتہ سے زیادہ قوی ہے۔ حسن لغیرہ کی حجیت کے بارے میں حافظ ابن کثیر کے الفاظ ہیں:

”ویرفع الحدیث عن حضیض الضعف إلی أوج الحسن أو الصحة“

”اور حدیث ضعف کی پستیوں سے بلند ہو کر حسن (لغیرہ) یا صحیح (لغیرہ) کی بلندی کو پہنچ جاتی ہے۔“ اختصار علوم الحدیث (ص: ٤٠)

ثالثاً: حافظ صاحب نے تفسیر ابن کثیر میں متعدد روایات کو حسن لغیرہ قرار دیا ہے، جس کی طرف اشارہ ہم ”حافظ ابن کثیر“ کے عنوان کے تحت کر آئے ہیں۔

رابعاً: اختصار علوم الحدیث، حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ کی کتاب معرفة انواع علم الحدیث کا خلاصہ ہے، انھوں نے بھی دوسری نوع کے تحت حسن لغیرہ کا اثبات کیا ہے اور حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اسی مناسبت سے دوسری نوع کے تحت حسن لغیرہ کا اثبات کرتے ہوئے اسے صحیح لغیرہ کے درجے تک پہنچا دیا ہے۔ جبکہ بائیسویں نوع میں حسن لغیرہ کے حوالے سے حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے کچھ فرمایا اور نہ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے۔

ان کے اس قول سے حسن لغیرہ کی بابت استدلال کرنے والے نجانے کیوں نہیں سوچتے کہ صاحبِ کتاب نے اسے کس سیاق وسباق میں ذکر کیا ہے؟ نیز وہ دوسری نوع کو چھوڑ کر بائیسویں نوع سے استدلال کیونکر کرتے ہیں؟ کچھ تو ہے

جس کی پردہ داری ہے۔

خامساً: حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے یہ قول "المقلوب" میں ذکر کیا ہے، اور شروعِ بحث میں مثال بھی دی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ جب بغداد تشریف لے گئے تو محدثینِ شہر نے اسانید، متون کو الٹ پلٹ کر کے امام بخاری رحمہ اللہ کے علم و فضل کی آزمائش چاہی، پھر کامرانی نے امام صاحب کے قدم چومے۔

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ کا استدلال یہ ہے کہ مقلوب کا ضعف قابلِ انجبار نہیں، کیونکہ وہ بنیادی طور پر غلطی ہے اور غلطی کی تقویت کے جمہور قائل نہیں۔

بنا بریں محدثین متابعت میں مقلوب روایت قبول کرتے ہیں اور نہ شاہد میں، شیخ طارق بن عوض اللہ نے "المتابعة والقلب" اور "الشواهد والقلب" کے ضمن میں انتہائی خوبصورت بحث کی ہے۔ ملاحظہ ہو: الإرشادات (ص: ۲۱۹۔ ۲۴۱)

سادساً: حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ کے اس قول سے کسی نے بھی حسن لغیرہ کے حجت نہ ہونے میں استدلال نہیں کیا۔

اشکال ④: کتاب: الحسن بمجموع الطرق سے استدلال:

بعض لوگ حسن لغیرہ کے عدمِ حجت میں شیخ عمرو عبدالمنعم سلیم کی کتاب سے استدلال کرتے ہیں کہ موصوف حسن لغیرہ کی حجیت کے قائل نہیں ہیں، بلکہ وہ شرط لگاتے ہیں کہ ثقہ راوی ضعیف راوی کی متابعت کرے۔

موصوف لکھتے ہیں:

"اسی طرح ضعیف راوی کی روایت کبھی کبھار صحیح ہوتی ہے (بشرطیکہ) ① جب ثقہ راویان اس کی موافقت کریں۔ ② یا قرائن دلالت کریں کہ اس نے حدیث کو (صحیح) حفظ کیا ہے اور اسے اسی طرح

بیان کیا ہے جیسے اسے سنا ہے۔ ضعیف کی روایت کو رد کرنے کی وجہ اس کی غلطی کا ظنِ غالب ہے، جب اس کے خلاف ثابت ہوگیا تو وہ حدیث صحیح اور قابلِ احتجاج ہوگی۔

رہی ضعیف روایت جب اپنی جیسی ضعیف سے مل جائے تو وہ تقویت نہیں پہنچاتی، ہاں ① قرائن سے واضح ہوجائے کہ حدیث صحیح ہے، ضعیف راویان نے اسے صحیح حفظ کیا ہے، اور اس کی دلیل ثقات کی متابعت ہے۔ ② یا ایسے قرائن ظاہر ہو جائیں جو حدیث کو حدِ نکارت سے نکال دیں۔

رہا مطلق طور پر یہ قول کہ ضعیف روایت کی جب اس جیسی ضعیف روایت تائید کرے تو وہ مطلق طور پر حجت ہے، درست نہیں، میں متقدمین اہلِ علم میں سے کسی کو نہیں جانتا جس نے یہ بات کہی ہو، بلکہ ایسی صورت میں متأخرین کی ایک جماعت نے توقف کیا ہے۔

الحسن بمجموع الطرق في ميزان الاحتجاج بين المتقدمين والمتأخرين (ص: ٩٣)

شیخ عمرو کے اس قول سے معلوم ہوا کہ جب قرائن حدیث کو حدِّ نکارت سے نکال دیں تو وہ حسن لغیرہ بن سکتی ہے، گویا وہ اس اساس کو منہدم کر رہے ہیں جو انھوں نے خود کھڑی کی ہے۔

اس پر مستزاد یہ کہ شیخ عمرو کا موقف جمہور محدثین کے خلاف ہے، جیسا کہ آپ پہلے ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

ثانیاً: شیخ ابوعبداللہ احمد بن ابراہیم بن ابی العینین نے حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ کی حجیت پر ایک کتاب لکھی ہے: "القول الحسن في كشف شبهات

حول الاحتجاج بالحديث الحسن" اس کے ذیل میں انھوں نے شیخ عمرو عبدالمنعم سلیم کی کتاب کا جواب: تصويب الأسنة لصد عدوان المعترض على الأئمة" (ص: ۲۲۹۔ ۳۵۲) دیا ہے۔

شیخ ابن ابی العینین کی اسی کتاب سے استفادہ کرتے ہوئے شیخ ابو المنذر المنیاوی نے شیخ عمرو پر رد لکھا، جو "الرد على كتاب الحسن بمجموع الطرق..." کے نام سے معروف ہے، موصوف لکھتے ہیں:

"وهذا القول ضعيف خلاف قول جماهير أهل العلم"

"یہ (شیخ عمرو کا) قول (ضعیف کی متابعت ثقہ کرے) ضعیف اور جمہور اہلِ علم کے خلاف ہے۔"

یہ کتاب انٹرنیٹ پر موجود ہے۔ (الملتقى السلفي)

ثالثاً: دکتور خالد بن منصور نے الحدیث الحسن لذاتہ ولغیرہ کی پانچویں جلد میں حسن لغیرہ کی حجیت کو ثابت کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"حسن لغیرہ کی حجیت کا قول جمہور اہلِ علم کا ہے...."

الحديث الحسن (٥/ ٢٣٤٤)

دکتور مرتضیٰ زین احمد نے حسن اور ضعیف احادیث کی تقویت کے حوالے سے ایک کتاب لکھی ہے، جو "مناهج المحدثين في تقوية الأحاديث الحسنة والضعيفة" کے نام سے ایک جلد میں مطبوع ہے۔

شیخ طارق بن عوض اللہ نے اس موضوع سے متعلق کتاب: "الإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات" کے نام سے مطبوع ہے، جو انتہائی عام فہم ہے۔

شیخ محمد عمر بازمول نے بھی اسی بابت ایک مقالہ لکھا، جو "سلسلة الدراسات

الحدیثیة“ میں ”تقویة الحدیث الضعیف بین الفقهاء والمحدثین“ کے نام سے مطبوع ہے۔

اس لیے عدل و انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ قارئین کو الحسن بمجموع الطرق... کے مطالعے کے ساتھ ساتھ ان کتب کے مطالعے کی بھی دعوت دینی چاہیے۔

اشکال نمبر ⑤: خیر القرون میں عدمِ وجود:

بعض لوگوں کا مدعا ہے کہ حسن لغیرہ کا خیر القرون میں کوئی وجود نہ تھا۔ انھوں نے اس اصطلاح کی صراحت نہیں کی، لہٰذا وہ ان کے نزدیک حجت نہیں۔

اس اشکال کی پہلی شق کا جواب یہ ہے کہ خیر القرون سے مراد اگر وہی زمانے ہیں جن کی شریعتِ اسلامیہ میں منقبت بیان ہوئی ہے۔ یعنی رحمۃ للعالمین ﷺ کا ذہبی دور، صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ کا سنہری دور۔

بالخصوص دورِ نبوی میں اس اصطلاح کے اثبات کا تقاضا تو نہایت مضحکہ خیز ہے، باقی رہے آخری دو ادوار تو ان میں بقدرِ ضرورت اصطلاحات کی تکوین کی گئی۔ فرمانِ نبوی کے تحفظ کے لیے اقدامات کیے گئے، جن میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا واقعہ معروف ہے کہ وہ بطورِ توثیق اور اطمینانِ قلب کے لیے بعض صحابہ کو حکم فرماتے، اس بیان کردہ حدیث میں اپنا مؤید پیش کرو۔ جس طرح انھوں نے حضرت ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کو حدیثِ استئذان کی بابت فرمایا تو انھوں نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو پیش کیا۔ (بخاري: ٢٠٦٢، مسلم: ٢١٥٣)

دریں اثنا مرسل حدیث کا مسئلہ درپیش ہوا، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے سامنے جب کوئی شخص کہتا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تو آپ اس کی طرف اتنی دیر متوجہ نہ ہوتے، جب تک وہ اس فرمان کا سلسلۂ سند نہ بیان کرتا، کیونکہ فتنوں کے

دور میں صحابۂ کرام خصوصی احتیاط برتتے تھے۔ (صحیح مسلم: ۲۱، مقدمه)

زمانۂ تابعین میں بھی انھی اصولوں کی پاس داری کی گئی بلکہ بقدرِ ضرورت اصطلاحات کے دائرہ میں وسعت پیدا ہوتی گئی، اس لیے یہ تقاضا کرنا کہ ان ادوار میں حسن لغیرہ کی صراحت دکھلائیں، نہایت غیر معقول ہے۔

تیسری اور چوتھی صدی ہجری مصطلح کا انتہائی زریں دور ہے، تیسری صدی میں امام حمیدی رحمہ اللہ ۲۱۹ھ نے چند مصطلح پر مشتمل رسالہ لکھا، امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی مقدمۂ صحیح مسلم میں چند اصطلاحات کا ذکر کیا۔ امام ابو داود رحمہ اللہ نے سنن ابی داود کے حوالے سے اہلِ مکہ کی طرف ایک رسالہ لکھ کے ارسال کیا، امام ترمذی رحمہ اللہ نے العلل الصغیر میں متنوع اصطلاحات ذکر کیں، گویا یہ مصطلح کی شروعات ہیں۔ ازاں بعد اس فن میں ضخیم کتب معرضِ وجود میں آنے لگیں۔

اعتراض کی دوسری شق (کہ انھوں نے صراحت نہیں کی) کا جواب یہ ہے کہ تیسری صدی ہجری کے متوفیان میں امام شافعی ۲۰۴ھ، امام جوزجانی ۲۵۹ھ، امام احمد، امام بخاری وغیرہم ہیں، ان میں سے بعض نے تو حسن لغیرہ کی حجیت کی صراحت کی اور چند نے احادیث کو حسن لغیرہ قرار دے کر انھیں قابلِ احتجاج ٹھہرایا۔

سوال یہ ہے کہ کیا یہ متقدمین ائمۂ فن اور اہلِ اصطلاح نہیں؟

یہ بھی نہایت سطحی سا اعتراض ہے کہ فلاں فلاں متقدمین نے حسن لغیرہ کی صراحت نہیں کی، حالانکہ انھیں ان اصطلاحات کی چنداں ضرورت نہ تھی، یہاں یہ بھی سوال جنم لیتا ہے کہ سبھی اصطلاحاتِ حدیثیہ ان محدثین سے ثابت ہیں، جن سے حسن لغیرہ کی صراحت کا تقاضا کیا جاتا ہے؟ اس کے جواب کا انتظار کیے بغیر ہم عرض کیے دیتے ہیں کہ سبھی اصطلاحات ان متقدمین سے ثابت ہیں اور نہ وہ انھیں ایسے نپے تلے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں، جیسے متأخرین کا طرزِ عمل ہے۔ اسے یوں

جا سکتا ہے کہ متقدمین کے ہاں حدیث کی دو قسمیں تھیں: صحیح اور ضعیف۔ حسن روایت صحیح کے تحت مندرج تھی، اس کو مستقل قسم متعارف کروانے والے امام ترمذی ہیں۔

اگر یہ قاعدہ قرار پائے کہ حسن لغیرہ تب حجت ہے، جب وہ سبھی متقدمین سے ثابت ہو یا اکثر سے اس کا ثبوت ضروری ہے تو اس تناظر میں دیگر اصطلاحاتِ حدیثیہ جنھیں متاخرین نے تفصیل سے بیان کیا ہے، کی تردید کرنا ہوگی۔ بظاہر یہ قرینِ صواب نہیں، کیونکہ متقدمین اصطلاحات کو مجمل طور پر بیان کرتے تھے یا تلمیح پر اکتفا کرتے تھے۔

متقدمین کا مصطلح ذکر کرنے کا اسلوب:

متقدمین اہل علم کی علل الاحادیث پر مشتمل کتب کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی حدیث کو صراحتاً بہت کم معلول قرار دیتے ہیں، بیشتر وہ اشاروں سے کام لیتے ہیں یا وہ جو علتیں ذکر کرتے ہیں وہ بھی متاخرین کے انداز کے برعکس اپنے مدلول پر بخوبی دلالت نہیں کرتیں۔

اگر کوئی شخص شاذ روایات جمع کرے، پھر ان کے بارے میں متقدمین کے اقوال تلاش کرے تو وہ یہ نتیجہ نکالے گا کہ وہ ایسی مرویات پر بہت کم صراحتاً شاذ کا اطلاق کرتے ہیں، بلکہ اگر ان احکام کو شمار کیا جائے تو شاید وہ انگلیوں کے پوروں کی تعداد سے متجاوز نہ ہوں، وہ ایسی احادیث کو خطا، وہم، غلط سے تعبیر کرتے ہیں، یا اسانید کا مجموعہ ذکر کرتے ہیں اور نہایت مہارت سے اس راوی کے شذوذ کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس سے غلطی صادر ہوتی ہے۔

سلیمان بن طرخان تیمی ثقہ راوی ہیں، وہ قتادۃ بن دعامۃ سے ''وإذا قرأ فأنصتوا'' کا اضافہ بیان کرنے میں ان کے شاگردوں میں تنہا ہیں۔ متقدمین کی

ایک جماعت نے اس زیادت کو معلول قرار دیا ہے۔ مگر مجھے کسی متقدم محدث سے یہ صراحت نہیں ملی: ''یہ زیادت شاذ ہے'' وغیرہ۔

بلکہ علل الحدیث کے فلسفی امام بخاری رحمہ اللہ کا اسلوبِ تعلیل ہے:

''ہشام، سعید، ہمام، ابو عوانہ، ابان بن یزید العطار، عبیدہ امام قتادہ سے بیان کرتے ہیں اور وہ سبھی ''وإذا قرأ فأنصتوا'' ذکر نہیں کرتے۔'' (جزء القراءة للبخاري: ٢٨٤)

امام بخاری رحمہ اللہ کے اسلوبِ نگارش سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سلیمان تیمی کا شذوذ بیان کر رہے ہیں۔ اب اگر کوئی تقاضا کرے کہ ان کا بالصراحت شاذ قرار دینا دکھلائیں تو یہ نہایت نا معقول ہے۔ اہلِ اصطلاح نے ایسے ہی اقوال کے تناظر میں یہ اصول وضع کیا کہ اگر زیادت بیان کرنے والا ثقہ ہو تو وہ شاذ ہوگا۔ اگر وہ ضعیف ہو تو اس کا اضافہ منکر ہوگا۔ کما ھو بین

کبار اہلِ علم کے اقوال سامنے رکھ کر حافظ ترمذی، بیہقی، ابن الصلاح، ابن حجر رحمہم اللہ نے حسن لغیرہ کی حجیت کا نظریہ طلبۂ علم کے سامنے پیش کیا، اگر یہ موقف درست نہیں تو اپنے اپنے دور کے کبار ائمہ خطا پر رہے؟ بلکہ امت غلطی پر رہی؟

بایں وجہ راجح موقف یہ ہے کہ ضعیف+ضعیف اسی وقت حجت ہے، جب قرائن اس کی درستی پر دلالت کریں، متقدمین اور متاخرین کا یہی انداز ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ متاخرین نے اس بابت وہ احتیاط نہیں کی جو متقدمین کا طرۂ امتیاز تھا، اس لیے ضعیف+ضعیف کو مطلق طور پر حجت سمجھنا یا کلی طور پر رد کرنا افراط وتفریط سے خالی نہیں، بہترین راستہ معتدلین اور راسخین فی العلم کا ہے۔

اشکال ⑥: بعض روایات حسن لغیرہ کیوں نہیں؟

یہ اشکال بھی پیش کیا جاتا ہے کہ بعض روایات میں ضعف ہلکے درجے کا ہوتا ہے، اس میں حسن لغیرہ ہونے کی اہلیت موجود ہوتی ہے، مگر محدثین اسے ضعیف ہی قرار دیتے ہیں، اس کی وجوہات اسی مضمون میں بیان ہو چکی ہیں۔ ملاحظہ ہو: اشکال ①۔

تاہم فریقِ ثانی کی پیش کردہ امثلہ کا مناقشہ ضروری ہے، جن کی اولین مثال قصۃ الغرانیق ہے، مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورۃ النجم کی درج ذیل آیات تلاوت فرمائیں:

﴿ اَفَرَاَیۡتُمُ اللّٰتَ وَالۡعُزّٰی ﴿۱۹﴾ وَمَنٰوةَ الثَّالِثَةَ الۡاُخۡرٰی ﴾

[النجم: ۱۹، ۲۰]

"کیا تم نے لات اور عزیٰ کو دیکھا۔ اور منات کو جو تیسری ہے؟"

تو شیطان نے ناطقِ وحی ﷺ کی زبانِ اطہر پر درج ذیل الفاظ جاری کر دیے:

تلك الغرانيق العلى وشفاعتهن لترتجى

"یہ بلند و بالا دیویاں ہیں۔ اور ان کی شفاعت کی امید ہے۔"

پھر نبیِ اکرم ﷺ، مسلمانوں اور مشرکوں نے بھی سجدہ کیا۔ یہ قصہ متعدد اسانید سے اس مفہوم اور بعض اختلافات کے ساتھ مروی ہے، جس کی چھ سندوں میں سے چار اسانید مرسل بیان کرنے والوں تک صحیح ہیں۔ باقی دو سندوں میں ہلکے قسم کا ضعیف ہے، اس حوالے سے عرض ہے کہ:

یہ قصہ ضعیف بلکہ باطل ہے:

کسی روایت کی صحت و ضعف کا انحصار محض سند پر نہیں ہوتا، کتنی ایسی

مرویات ہیں، جنھیں ثقہ راویان بیان کرتے ہیں، مگر ان کی خطا کی وجہ سے محدثین ان پر سخت تنقید کرتے ہیں، انھیں باطل اور لا اصل لہ کہہ کر مسترد کرتے ہیں، کتب العلل میں ایسی امثلہ کی دستیابی ممکن ہے۔ بایں وجہ محض اسانید کی بنا پر روایت کو حسن قرار دینا اور متن کی علل سے اعراض کرنا محلِ نظر ہے۔

قصۃ الغرانیق والی حدیث کو اگرچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ وغیرہ نے حسن قرار دینے کی تگ و پو کی ہے۔ (فتح الباري: ٨/ ٤٣٩)

مگر وہ سند کے اعتبار سے ضعیف اور متن کے لحاظ سے باطل ہے۔

سند کے اعتبار سے ضعیف اس طرح کہ مرسل بیان کرنے والوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین جو واسطہ یا واسطے ہیں، وہ مشکوک ہیں، جو مجہول بھی ہو سکتے ہیں اور ضعیف بھی، کیونکہ ایسی منکر روایت عموماً انھیں اوصاف سے متصف رواۃ سے معرضِ وجود میں آتی ہے۔ اگر وہ پسِ پردہ ایک راوی کے گرد گھومتی ہے تو وہ مجہول ہے، اگر اسے جماعت بیان کرتی ہے تو وہ ضعفا ہیں، ان مرسل بیان کرنے والوں کا اسے بایں انداز بیان کرنا شبہ سے خالی نہیں۔ اس لیے وہ روایت قابلِ تقویت نہیں۔

اس حدیث کو مرسل بیان کرنے والے امام ابوبکر بن عبدالرحمٰن مدینے کے باشندے ہیں، جبکہ باقی تین راوی بغدادی ہیں، ابن جبیر کوفی ہیں، قتادۃ اور ابو العالیہ رفیع دونوں بصری ہیں، لہٰذا ان کی باہمی لقا کا قوی امکان ہے، کیونکہ اس زمانے میں مدینہ، کوفہ و بصرہ دبستانِ علم تھے، بایں وجہ تشنگانِ علم کی آمد و رفت جاری رہتی تھی۔

مراسیل بیان کرنے والوں کا طبقہ بھی قریب قریب ہے۔ ابو العالیہ ۹۰ھ، ابوبکر مدنی ۹۴ھ، سعید، ۹۵ھ، قتادہ ۱۰۳ھ سے ۱۱۰ھ تک کے درمیان فوت ہوئے۔ اس لیے یہ تصور بعید نہیں کہ انھوں نے یہ حدیث کسی مجہول راوی سے سنی

ہو یا جماعت سے سنی ہے تو وہ سبھی ضعیف تھے۔

غالباً اسی خدشہ کے پیشِ نظر امام شافعی رحمہ اللہ کبار تابعین کی مراسیل کی مشروط تقویت کے قائل تھے۔

(كتاب الرسالة للشافعي، ص: ٤٦٣، ٤٦٥، ٤٦٧، فقرة: ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٧، ١٢٨٤)

مضعفینِ حدیث:

ثانیاً: متعدد اہلِ علم نے اس واقعہ کو عقل ونقل کے برعکس قرار دیتے ہوئے ضعیف، موضوع اور باطل قرار دیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

① امام ابن خزیمہ: ''زنادقہ (مجوسیوں اور پارسیوں) کا وضع کردہ ہے۔''
امام صاحب نے اس قصہ کے ابطال میں ایک کتاب بھی تالیف کی ہے۔
(مفاتيح الغيب للرازي: ٢٣/ ٥٠)

② امام بیہقی: یہ روایتی اعتبار سے غیر ثابت ہے۔ (تفسير الرازي: ٢٣/ ٥٠)

③ حافظ بزار نے ضعیف قرار دیا ہے۔
(البحر الزخار: ١١/ ٢٩٦۔ ٢٩٧، حديث: ٥٠٩٦)

④ علامہ ابوبکر ابن العربي نے دس اسباب کی بنا پر اسے باطل قرار دیا ہے۔
(أحكام القرآن: ٢/ ٧٤۔ ٧٥)

⑤ علامہ رازی نے ائمہ فن سے اس کا باطل اور من گھڑت ہونا نقل کیا ہے۔
(تفسير الرازي: ٢٣/ ٥٠)

⑥ علامہ نحاس۔ (تفسير القرطبي: ١٢/ ٨١)

⑦ قاضی عیاض۔ (الشفا: ٢/ ١٠٧)

⑧ علامہ قرطبی۔ (تفسيره: ١٢/ ٨٢)

⑨ علامہ عینی۔ (عمدة القاري: ١٩/ ٦٦)

⑩ علامہ کرمانی۔ (شرح صحيح البخاري: ٦/ ١٥٣، ١٧/ ١١٦)

⑪ مفسر آلوسی۔ (روح المعاني: ٩/ ١٧٧)

⑫ قاضی مجیر الدین بن محمد العلیمی الحنبلی ۹۲۷ھ۔

(فتح الرحمن في تفسير القرآن: ٤/ ٤٤٠)

⑬ علامہ شوکانی۔ (فتح القدير: ٣/ ٢٤٧۔ ٢٤٨)

⑭ نواب صدیق الحسن خان۔

(فتح البيان: ٦/ ٢٤٥، بحواله الاستيعاب للشيخ سليم الهلالي: ٢/ ٥١٧)

⑮ شیخ محمد عبدہ مصری۔ جنھوں نے اس بابت ایک رسالہ تصنیف کیا اور اس کا ضعیف ہونا ثابت کیا ہے۔ جیسا کہ محدث البانی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے۔

(نصب المجانيق، ص: ٤٨)

⑯ محدث عبید اللہ رحمانی۔ (مرعاة المفاتيح: ٣/ ٤٣٢)

⑰ شیخ محدث البانی۔ (نصب المجانيق للألباني)

⑱ شیخ سلیم عید الہلالی۔ (الاستيعاب في بيان الأسباب: ٢/ ٥١٤)

⑲ دکتور مہدی رزق اللہ احمد۔ (السيرة النبوية: ١/ ٢٢٦۔ ٢٣٤)

⑳ شیخ علی بن حسن حلبی۔ (دلائل التحقيق لإبطال قصة الغرانيق)

㉑ دکتور عبد المعطی قلعجی۔

(تحقيق و حاشيه على دلائل النبوة للبيهقي (٢/ ٢٨٧۔ ٢٩١)

㉒ دکتور خالد بن منصور الدریس کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔

(الحديث الحسن لذاته ولغيره: ٥/ ٢٢٣٧۔ ٢٢٤٣)

㉓ دکتور ماہر یسین فحل۔ (الجامع في العلل والفوائد: ١/ ٣١٢)

ان کے علاوہ متعدد محققین نے اس روایت کو ناقابلِ اعتبار قرار دیا ہے۔

ان اقوال سے معلوم ہوا کہ یہ واقعہ حسن لغیرہ کے قابل بھی نہیں، اگرچہ اس

کی تحسین کرنے والے متن کی معنوی تاویل کرتے ہیں، مگر وہ بے شمار وجوہات کی بنا پر لائقِ التفات نہیں، جنھیں محدث البانی رحمہ اللہ نے نہایت بسط سے بیان کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: نصب المجانیق

ترکِ رفع یدین کی احادیث حسن کیوں نہیں؟

بعض لوگ یہ اشکال بھی وارد کرتے ہیں کہ ترکِ رفع یدین کی بعض روایات کا ضعف خفیف ہے، وہ حسن لغیرہ کے مرتبہ کی ہیں، مگر محدثین اسے اس درجہ میں نہیں لاتے۔

اس حوالے سے عرض ہے کہ محدثین کے اسلوبِ تعلیل کو پیشِ نظر رکھ کر اصول مستنبط کرنا چاہیے نہ کہ خود ایک قاعدے کی داغ بیل ڈال کر محدثین پر اعتراضات کرنے چاہییں۔ اگر وہ ایسی صورت میں خفیف الضعف روایت قبول نہیں کرتے تو یہ اصول تسلیم کرنا چاہیے کہ وہ حدیث حسن لغیرہ بننے کی اہل نہیں ہوتی جس کے مقابل اصح ترین روایات ہوں۔ معلوم شد کہ نماز میں رفع یدین کرنے کی احادیث حدِ تواتر تک جا پہنچی ہیں۔ جن میں صحیحین کی روایات بھی ہیں۔ ملاحظہ ہو: نور العینین از فضیلۃ الشیخ حافظ زبیر علی زئی حفظہ اللہ۔

راقم الحروف نے ''ضعیف حدیث کی تقویت کی شروط'' کے تحت تیسری شرط یہ ذکر کی ہے کہ وہ اپنے سے اولیٰ (مضبوط) کی مخالف نہ ہو، جبکہ ترک رفعِ یدین کی مرویات اثباتِ رفع یدین کی احادیث کے مقابلے میں نہایت کمزور بلکہ ساقط الاعتبار ہیں۔ بنا بریں ان کے تار و پود بکھیرنے کے لیے شیخ الاسلام بخاری رحمہ اللہ نے جزء رفع الیدین لکھی ہے۔

بعینہٖ کیفیت حدیث: ((من كان له إمام فقراء ة الإمام له قراء ة)) کی

ہے کہ مقتدی پر قراءت فرض نہیں، جبکہ صحیح روایات میں مقتدی پر قراءت کی فرضیت کا اثبات کیا گیا ہے، اس بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ اور حافظ بیہقی رحمہ اللہ کی کتب شہرۂ آفاق ہیں۔ استاذ گرامی قدر نے بھی اس مسئلہ کو نہایت بسط سے بیان کیا ہے، اور معترضین کو دندان شکن جوابات دیے ہیں۔ الغرض جن ضعیف روایات کے مقابل صحیح روایات ہوں گی، ان میں سے حسن لغیرہ کی صلاحیت سلب ہوجائے گی اور وہ ضعیف یا منکر قرار پائیں گی۔

تیسرا حصہ:

متقدمین اور حسن لغیرہ کی حجیت

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الانبياء محمد المصطفى ﷺ وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

((لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه))

''اس شخص کا وضو نہیں، جس نے اس سے قبل بسم اللہ نہ پڑھی۔''

معروف حدیث ہے، جو صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے، جن میں حضرت ابو سعید الخدری، حضرت ابو ہریرہ، حضرت علی، حضرت سعید بن زید، حضرت انس، حضرت سہل بن سعد اور حضرت عائشہ رضوان اللہ علیہم اجمعین شامل ہیں۔

اس حدیث کی صحت اور ضعف میں اختلاف زمانۂ قدیم سے ہنوز چلا آ رہا ہے۔ بعض نے مجموعی اسانید کے پیشِ نظر اسے حسن لغیرہ قرار دیا ہے، جبکہ چند محدثین کے ہاں اس کا ضعف منجبر نہیں ہوتا، لہٰذا وہ درجۂ ضعف میں رہے گی، حسن لغیرہ کے دائرے میں داخل نہ ہوگی۔

اسی سے بعض فضلا نے استدلال کیا کہ امام احمد ضعیف+ضعیف والی مروجہ حسن لغیرہ روایت کو حجت نہیں سمجھتے تھے، اس موقف پر بحث آئندہ آئے گی۔ ان شاء اللہ۔ سرِ دست حدیث التسمیہ کی تصحیح کرنے والوں کے اقوال ملاحظہ کیجیے۔

مصححین حدیث

① امام ابن ابی شیبۃ:

”ہمارے ہاں رسول اللہ ﷺ کا فرمان: ((لا وضوء لمن لم یسم)) ثابت ہے۔“

امام ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ کا یہ قول ان سے امام ابو اسحاق ابراہیم بن یعقوب الجوزجانی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے۔ جوزجانی کے حوالے سے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے۔(شرح العمدة في الفقه لابن تيمية، ص: ٧٠)

شیخ الاسلام کے علاوہ یہ قول دیگر اہلِ علم نے بھی نقل کیا ہے۔بعض نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی وساطت سے اور بعض نے بدونِ نسبت ذکر کیا ہے۔سبھی نے اسے معتد بہ قرار دیا ہے۔ جو حسبِ ذیل ہیں:

① حافظ منذری ٦٥٦ھ۔(الترغيب والترهيب: ١/ ١٦٣)

② حافظ ابن عبدالهادی ٧٤٤ھ۔

(تعليقة على العلل لابن أبي حاتم: ١٤٤، تنقيح تحقيق أحاديث التعليق: ١/ ١٠٥)

③ حافظ ابن حجر ٨٥٢ھ۔ (التلخيص الحبير: ١/ ٧٥)

④ علامہ حسین مغربی ١١١٩ھ۔ (البدر التمام: ١/ ١٨٩)

⑤ علامہ امیر صنعانی ١١٨٢ھ۔ (سبل السلام: ١/ ٧٦)

⑥ مجتہد شوکانی۔ (نيل الأوطار: ١/ ١٣٥، السيل الجرار: ١/ ٧٦)

⑦ علامہ جعفر الکتانی۔ (نظم المتناثر من الحديث المتواتر: ٣٧)

⑧ صاحب عون المعبود۔ (ص: ٦٣، تحت حديث: ١٠١، ١٠٢)

⑨ صاحب تحفۃ الأحوذی۔ (١/ ٣١٣)

⑩ صاحب المرعاۃ۔ (٢/ ١٠٨)

⑪ محدث احمد شاکر۔ (تحقيق الترمذي: ١/ ٣٨)

⑫ علامہ ابوعبیدہ مشہور حسن۔

(تحقيق: الإيجاز في شرح سنن أبي داود: ٣٩٢)

⑬ محدث البانی۔ (صحيح أبي داود: ١/ ١٦٩)

⑭ شیخ بدر البدر۔ (تحقيق كتاب الدعوات الكبير: ١/ ٤١)

② امام ابن راہویہ:

''یہ (حدیث) رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔''

(مسائل أحمد و ابن راهويه: ١/ ٩٩، مسئلة: ٨٤، و ١/ ٦٨، مسئلة: ٢۔ رواية الكوسج)

③ امام ابن السکن ٣٥٣ھ:

امام صاحب نے صحیح احادیث پر مشتمل کتاب ''الصحاح المأثورة'' لکھی، جس میں انھوں نے حدیث التسمیہ ذکر کی ہے۔ انھی کے حوالے سے حافظ ابن الملقن رحمہ اللہ نے حضرت ابوہریرہ، حضرت ابوسعید الخدری اور حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہم کی حدیث نقل کی ہے۔ (البدر المنير: ٢/ ٧٣، ٧٧، ٨٤)

حافظ ابن الملقن رحمہ اللہ کے حوالے سے پہلے دو صحابہ کی روایت حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے۔ (التلخيص الحبير: ١/ ٧٢، ٧٣)

④ حافظ ابن الصلاح:

موصوف اپنی کتاب ''مشکل الوسیط'' میں رقمطراز ہیں:

''یہ حدیث کئی سندوں سے مروی ہے، جن میں سے ہر سند محلِ نظر ہے، لیکن وہ متروک درجے کی نہیں، اور وہ اس قسم سے ہے جس کی

مجموعی سندوں سے حدیث کا اثبات ہوتا ہے۔ اس کا نام حسن رکھا جاتا ہے۔'' (البدر المنیر: ۲/ ۹۰)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں:

''اس کی مجموعی سندوں سے حسن (لغیرہ) حدیث کا اثبات ہوتا ہے۔''

(نتائج الأفکار: ۱/ ۱۷٤)

⑤ امام منذری:

''بلاشبہ (وضو سے قبل تسمیہ کے بارے میں) جو احادیث وارد ہیں، اگرچہ وہ تنقید سے خالی نہیں، مگر وہ اپنی متعدد اسانید کی بنا پر باہم تقویت حاصل کر کے کچھ نہ کچھ حیثیت کی حامل بن جاتی ہیں۔''

(الترغیب والترھیب: ۱/ ١٦٤)

⑥ شیخ الاسلام ابن تیمیہ:

''یہ (ضعف) اس کے حسن ہونے کی نفی نہیں کرتا اور حسن (لغیرہ) حجت ہے... اس کی متعدد اسانید ہیں، بہ کثرت اس کے مراجع ہیں، جس کی بنا پر بعض بعض کی تائید کرتا ہے۔ غالب رائے ہے کہ اس حدیث کی اصل ہے... مرسل حدیث پر جمہور اہلِ علم عمل کریں، یا ایک مرسل کے راوی دوسری مرسل سے مختلف ہوں، یا اس جیسے فتاویٰ صحابہ ہوں، یا قرآن کا ظاہر اس کی موافقت کرے تو وہ حجت ہے اور یہ حدیث ''التسمیة قبل الوضوء'' کئی اسباب کی بنا پر تقویت حاصل کرتی ہے... اس کی کئی مختلف سندیں ہیں، بعض مسند ہیں اور بعض مرسل۔'' (شرح العمدة: ۱/ ۱۷۰۔ ۱۷۲، بتصرف)

⑦ امام الھمام ابن القیم:

''یہ احادیث حسان (حسن لغیرہ) ہیں۔''

(المنار المنيف: ١٢٠، فقرة: ٢٧١)

یہاں حسان کے معنی ہم نے حسن لغیرہ اس لیے کیے ہیں کہ دوسرے مقام پر حافظ ابن القیم نے فرمایا ہے:

''وفي أسانيدها لين'' ''اس کی اسانید میں کمزوری ہے۔''

(زاد المعاد: ٢/ ٣٨٨)

⑧ امام ابن عبدالہادی:

① ''ان میں سے کوئی سند بھی تنقید سے خالی نہیں، لیکن اس بابت حدیث مجموعی سندوں سے بظاہر حسن یا صحیح ہو جاتی ہے۔'' (تعليقة، ص: ١٤٤)

② ''ان احادیث میں معمولی کلام ہے۔''

(تنقيح تحقيق أحاديث التعليق: ١/ ١٠٤)

⑨ حافظ عراقی:

''هذا حديث حسن''

(محجة القرب إلى محبة العرب: ٢٤٩، بحواله: عجالة الراغب المتمنى: ١/ ٧٠، وتحقيق الإيجاز في شرح سنن أبي داود، ص: ٣٩٢، للشيخ أبي عبيدة. وإرواء الغليل: ١/ ١٢٣)

⑩ حافظ ابن کثیر:

① صحابہ کرام کی ایک جماعت سے عمدہ اسانید سے حدیث میں (یہ مسئلہ) وارد ہے۔'' (تفسير ابن كثير: ٢/ ٢٦)

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ اپنی کتاب ''الارشاد'' میں رقم زن ہیں:

② ''اس کی سندیں باہم استحکام بخشتی ہیں، لہٰذا وہ حدیث حسن ہے یا صحیح (لغیرہ)۔'' (السیل الجرار: ١/ ٧٦)

③ ''یہ حدیث حسن ہے۔'' (تفسیر: ١/ ١٩)

خیال رہے کہ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ کے ہاں ضعیف + ضعیف حدیث حسن لغیرہ تو کیا صحیح لغیرہ بھی قرار پاتی ہے۔ (اختصار علوم الحدیث لابن کثیر: ٤٠)

⑪ علامہ ابن سید الناس:

"ولا يخلوا هذا الباب من حسن صريح، وصحيح غير صريح"

''یہ باب حسن صریح اور صحیح غیر صریح روایات سے خالی نہیں۔''

(نیل الأوطار: ١/ ١٣٥)

⑫ حافظ بوصیری:

''حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی حدیث حسن ہے۔''

(مصباح الزجاجة: ١/ ١١٠)

⑬ حافظ ابن حجر:

''احادیث کے مجموعے سے بظاہر قوت پیدا ہوجاتی ہے، جو اس حدیث کی اصل پر دلالت کرتی ہے۔'' (التلخیص الحبیر: ١/ ٧٥)

''یہ حدیث حسن ہے۔'' (نتائج الأفکار: ١/ ١٧٠، ١٦٥)

⑭ علامہ شوکانی:

① ''وضو میں تسمیہ کے وجوب پر احادیث دلالت کرتی ہیں۔''

(نیل الأوطار: ١/ ١٣٥)

② ”یہ اسانید باہم تقویت پہنچاتی ہیں، لہٰذا ان سے احتجاج درست ٹھہرا۔“
(السيل الجرار: ١/ ٧٦)

③ ”اس کی سند میں ایسا راوی نہیں، جو درجۂ اعتبار سے ساقط ہو۔“
(الدراري المضية: ١/ ٤٢)

⑮ علامہ حسین مغربی:

”ان سب میں مقال ہے، لیکن یہ روایات باہم تقویت پہنچاتی ہیں، لہٰذا وہ قوت سے خالی نہیں۔“ (البدر التمام: ١/ ١٨٩)

⑯ علامہ صنعانی:

”یہی بات علامہ صنعانی رحمہ اللہ نے کہی ہے۔“ (سبل السلام: ١/ ٧٦)

⑰ حافظ سیوطی:

”صح“ یعنی صحیح ہے۔ (الجامع الصغير، ص: ٢٠٢)

⑱ علامہ نواب صدیق الحسن خان:

(الروضة الندية: ١/ ٣٣۔ ٣٤)

⑲ محدث البانی:

”حديث صحيح“

(صحيح أبي داود: ١/ ١٦٨، حديث ٩٠، إرواء الغليل: ١/ ١٢٢، صحيح الجامع الصغير: ٢/ ١٢٥٦، حديث: ٧٥٧٣)

⑳ محدث احمد شاکر:

”إسناده جيد حسن“ (تحقيق الترمذي: ١/ ٣٨)

ان کی مراد حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔

اس قسم کی آرا درج ذیل اہلِ علم کی ہیں:

۲۱۔ علامہ شمس الحق عظیم آبادی۔ (عون المعبود: ٦٠٦)

۲۲۔ علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوری۔ (تحفة الأحوذي: ١/ ٣١٣)

۲۳۔ محدث عبیداللہ رحمانی۔ (مرعاة المفاتيح: ٢/ ١٠٨)

۲۴۔ علامہ ابن باز۔ (حاشية على بلوغ المرام: ١/ ٨٥)

۲۵۔ شیخ ابوعبیدہ۔ (تحقيق الإيجاز: ٣٩٢)

۲۶۔ شیخ سلیم الہلالی۔

(عجالة الراغب المتمنى: ١/ ٦٥، حديث: ٢٧، الأذكار: ١/ ٩٢)

۲۷۔ شیخ حسین سلیم۔

(تحقيق مسند أبي يعلى: ٢/ ٣٢٤، ٤٢٤، حديث: ١٠٦٠، ١٢٢١)

۲۸۔ شیخ بدر بن عبداللہ البدر۔ (تحقيق كتاب الدعوات الكبير: ١/ ٤١)

۲۹۔ شیخ ابوعبدالرحمٰن عبداللہ بن صالح العبیلان۔

(رد الجميل في الذب عن إرواء الغليل، ص: ١١٨)

۳۰۔ شیخ ابوعبداللہ مصطفیٰ بن العدوی۔

(تحقيق: المنتخب لعبد بن حميد: ٢/ ٧٠٦، حديث ٩٠٨)

۳۱۔ شیخ الحدیث محمد علی جانباز سیالکوٹی۔ (إنجاز الحاجة: ٢/ ٤٧٠)

۳۲۔ شیخ الحدیث ثناء اللہ مدنی حفظہ اللہ۔ (جائزة الأحوذي: ١/ ٥٥)

۳۳۔ شیخ رائد صبری۔ (تحقيق سنن أبي داود، مع العون، ص: ٦٢)

معلوم ہوا کہ ان علماء کے نزدیک حسن لغیرہ حجت ہے۔

مضعفین حدیث

① امام احمد:

امام صاحب سے ان کے مختلف تلامذہ نے استفسار کیا کہ وضو کرنے والا بسم اللہ پڑھے؟ یا وہ دانستہ چھوڑ دے یا نسیان کی وجہ سے چھوٹ جائے تو اس کے وضو کا کیا حکم ہے؟

انھوں نے اس کے جواب میں جو فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ بسم اللہ پڑھے، اسے جان بوجھ کر حدیث کی مخالفت نہیں کرنی چاہیے، اگر وہ تسمیہ نہ کہے تو اس کا وضو درست ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بسم اللہ پڑھنے کو قرآن مجید میں فرض قرار نہیں دیا۔ اس بابت جتنی بھی احادیث ہیں، وہ میرے نزدیک پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتیں، اس کی کوئی سند عمدہ نہیں۔ ملاحظہ کیجیے:

1. مسائل أحمد (١/ ١٦٢، مسئله: ٦٤ و ١/ ٣٨٠۔ ٣٨١، مسئله: ٣٥٧، ٣٥٨ و ٢/ ١٣٠، ١٣١، مسئله: ٦٩٦۔ رواية صالح)
2. مسائل أحمد: (١/ ٩٩، مسئله: ٨٤ و ١/ ٦٨، مسئله: ٢۔ رواية الكوسج)
3. مسائل أحمد (١/ ٣، مسئله: ١٦، ١٧ ۔رواية ابن هانئ)
4. مسائل أحمد (ص: ٦، رواية أبي داود صاحب السنن)
5. تاريخ أبي زرعة الدمشقي (٣٢٤۔ ٣٢٥، فقرة: ١٨٢٨)
6. التحقيق لابن الجوزي (١/ ١٤٣، تحت: ١٢٤، رواية الأثرم)

امام احمد رحمہ اللہ کا قول حافظ ابن الجوزی سے حافظ ابن عبد الہادی رحمہ اللہ (تنقيح تحقيق أحاديث التعليق: ١/ ١٠٤) حافظ ذہبی رحمہ اللہ (تنقيح التحقيق

في أحاديث التعليق: ١/ ٤٦) اور حافظ ابن الملقن رحمہ اللہ (البدر المنير: ٢/ ٧٦) نے ذکر کیا ہے۔

7 المغني لابن قدامة (١/ ٨٥ ـمع الشرح الكبير۔ رواية الحسن بن محمد بن الحارث السجستاني عن الإمام أحمد) و شرح العمدة لابن تيمية (ص: ٧٠)

8 الإعلام بسنته عليه السلام للمغلطائى (١/ ٣٣٨، حديث: ١٣٠ رواية أبي عمر خطاب بن بشر الوراق عن الإمام أحمد)

9 العلل المتناهية لابن الجوزي (١/ ٣٣٨)، التلخيص الحبير (١/ ٧٣)، نتائج الأفكار (١/ ١٦٦۔ رواية المروذي عن الإمام أحمد)

10 الكامل لابن عدي (٣/ ١٠٣٤، رواية أحمد بن حفص عن الإمام أحمد)، بيهقي (١/ ٤٣)، تاريخ دمشق (٥٠/ ٢١)

احمد بن حفص ذومنا کیر واہٍ ہے۔لسان (١/ ٤٤٥)

حافظ ابن عدی رحمہ اللہ نے اس پر تنقید کے باوجود امام احمد رحمہ اللہ کے بعض اقوال اس سے نقل کیے ہیں، نیز اس کا یہ قول امام احمد کے دیگر تلامذہ کے اقوال کے موافق ہے۔

② امام بزار:

”كل ما روي في ذلك فليس بقوي الإسناد، وإن تأيدت هذه الأسانيد“

(الإمام لابن دقيق العيد: ١/ ٤٤٩، البدر المنير: ٢/ ٨٦، التلخيص الحبير: ١/ ٧٣)

”اس بابت جو مروی ہے، اس کی اسناد قوی نہیں، اگرچہ یہ اسانید (شواہد) ان کے مؤیدات ہوں۔“

③ امام ابن المنذر:

''اس باب میں کوئی ایسی حدیث ثابت نہیں جو بسم اللہ نہ پڑھنے والے کے وضو کو یقینی طور پر باطل کرے۔ احتیاط کا تقاضا ہے کہ جو وضو یا غسل کرنے کا ارادہ کرے وہ بسم اللہ پڑھ لے۔ جو اس کا اہتمام نہ کرے اس پر کوئی مضایقہ نہیں۔'' (الأوسط لابن المنذر: ١/ ٣٦٨)

④ امام ابو عبید القاسم بن سلام ۲۲۴ھ:

''ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں پہنچی جو تسمیہ کو (وضو کی درستی کے لیے) شرط قرار دے، وضو طہارت کا تتمہ ہے۔'' (کتاب الطهور، ص: ٥٤)

⑤ امام عقیلی:

''اس باب میں اسانید (احادیث) کمزور ہیں۔''

(الضعفاء الكبير للعقيلي: ١/ ١٧٧)

⑥ امام نووی:

''وضو کرتے ہوئے بسم اللہ پڑھنے کے بارے میں کوئی صحیح صریح حدیث موجود نہیں۔'' (البدر المنير: ٢/ ٨٩)

⑦ اسی قسم کی رائے دکتور احمد بن محمد الخلیل کی ہے۔

(مستدرك التعليل على إرواء الغليل، ص: ٥٧۔ ٧٠)

حضرت ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کی روایت پر ایک نظر

کثیر بن زید، عن ربیح بن عبدالرحمن بن ابی سعید، عن ابیہ، عن ابی سعید الخدری مرفوعاً: ''لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه'' حدیث بیان کرتے ہیں، جو سنن ابن ماجه (٣٩٧) مصنف ابن أبي شيبة (١/ ٢٢٨، حديث: ١٤)

مسند أحمد (٣/ ٤١) مسند أبي يعلىٰ (٢/ ١٩، ٧٤، حديث: ١٠٥٥، ١٢١٦) العلل الكبير للترمذي (١/ ١١٢، ١١٣) مسند عبد بن حميد (٢/ ٧٦۔ ٧٧، حديث: ٩٠٨۔ المنتخب) سنن الدارمي (١/ ١٤١، حديث: ٦٩٧) صحيح ابن السكن بحواله: البدر المنير (٢/ ٧٧) والتلخيص الحبير (١/ ٧٣) الطهور لأبي عبيد القاسم بن سلام (ص: ٤٨، حديث: ٥٣) عمل اليوم والليلة لابن السني، حديث (٢٧) سنن الدارقطني (١/ ٧١) المستدرك للحاكم (١/ ١٤٧) سنن البيهقي (١/ ٤٣) الدعوات الكبير، له (١/ ٤٠، حديث: ٥٧) الكامل لابن عدي (٣/ ١٠٣٤) التحقيق لابن الجوزي (١/ ١٣٧، حديث: ١١٦) العلل المتناهية، له (١/ ٣٣٧، حديث: ٥٥٢) الدعاء للطبراني (ص: ١٣٨، حديث: ٣٨٠) تاريخ دمشق (٥٠/ ٢١) وغیرہ میں ہے۔

بعض فضلاء نے اس سند کو حسن لذاتہ قرار دیا ہے، مگر یہ دیکھیے کہ محدثین نے اس بارے میں کیا رائے قائم کی ہے؟

① امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا:

”اس باب میں سب سے عمدہ حدیث ربیح بن عبدالرحمٰن ... والی ہے...“ (الضعفاء الكبير للعقيلي: ١/ ١٧٧)

نیز فرمایا:

”میرے نزدیک یہ (حضرت ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کی حدیث) ثابت نہیں۔“ (مسائل أحمد: ١/ ٩٠۔ رواية عبدالله)

② امام ابن الجوزی رحمہ اللہ۔

”یہ دونوں حدیثیں غیر ثابت شدہ ہیں۔“ (العلل المتناهية: ١/ ٣٣٨)

پہلی حدیث سے ان کی مراد حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، جبکہ دوسری حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے۔

③ محققین مسند احمد:

”اس کی سند ربیح بن عبدالرحمٰن اور کثیر بن زید کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے، کثیر اسلمی ہے، متابعات میں اس کی حدیث حسن ہے۔ انفرادی طور پر ضعیف ہے۔ اور یہ بھی اس کی منفرد حدیث ہے۔“

(تحقيق مسند أحمد: ١٧/ ٤٦٤)

④ دکتور احمد بن محمد الخلیل نے بھی اس روایت بلکہ اس بابت سبھی روایات کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (مستدرك التعليل: ٥٨۔ ٦١)

⑤ استاذ اثری حفظہ اللہ: ”اس کی سند میں کمزوری ہے۔“

(تحقيق مسند أبي يعلى: ٢/ ١٩)

⑥ حافظ بوصیری نے کہا ہے: ”إسناده حسن“ (مصباح الزجاجة: ١/ ١١٠)

اس سند کے مرکزی راوی ربیح بن عبدالرحمٰن اور ان کے شاگرد کثیر بن زید ہیں، جن کے بارے میں محدثین کی آرا ملاحظہ ہوں:

ربیح بن عبدالرحمٰن:

① امام احمد: ”ليس بمعروف“

(الكامل لابن عدي: ٣/ ١٠٣٤، ٦/ ٢٠٨٧، بحر الدم: ١٤٧)

② امام بخاری: ”منكر الحديث“ (علل الترمذي الكبير: ١/ ٧)

③ امام ابوزرعہ الرازی: ”شيخ“ (الجرح والتعديل: ٣/ ٥١٩)

④ امام ابن حبان: ذكره في الثقات (٦/ ٣٠٩)

⑤ حافظ ابن عدی: ”أرجوا أنه لا بأس به“ (الكامل: ٣/ ١٠٣٥)

⑥ حافظ ذہبی: ”صويلح، ما ضعف“ (تنقيح التحقيق للذهبي: ١/ ٤٤)

پھر اسے ”المغنی“ (١/ ٢٢٧، ترجمه: ٢٠٨٥) ”ديوان الضعفاء“ (ص: ٩٩) اور ”ميزان الاعتدال“ (٢/ ٣٨) میں ذکر کیا ہے۔

⑦ حافظ ابن حجر: ”مقبول“ (التقريب: ٢٠٥٩)

نیز فرمایا: ”مختلف فيه“ (نتائج الأفكار: ١/ ١٧١)

کثیر بن زید:

① امام ابن معین: ① ”ليس بذاك القوى“ (الجرح والتعديل: ٧/ ١٥١، التاريخ لابن أبي خيثمة، ص: ٤٣٩) ② ”ليس به بأس“ (الكامل: ٦/ ٢٠٨٧) ③ ”ضعيف“ (معرفة الرجال: ١٠٤، فقرة: ١٦٤ ـرواية ابن محرز) ④ ”ثقة“ (الكامل: ٦/ ٢٠٨٧) ⑤ پہلے ابن معین ”ليس بشيء“ قرار دیتے تھے۔ (التاريخ لابن أبي خيثمة، ص: ٤٣٩) ⑥ كثير بن عبدالله ”ضعيف الحديث، وكثير بن زيد أقوى منه وأصلح حديثاً“ (تاريخ دمشق: ٥٠/ ٢٤) ⑦ ”صالح“ (تاريخ دمشق: ٥٠/ ٢٤)

② امام احمد: ”ما أرى به بأساً“
(العلل و معرفة الرجال: ٢/ ٣١٧، فقرة: ٢٤٠٦)

③ امام ابن مدینی: ”صالح، وليس بالقوي“
(سؤالات ابن أبي شيبة لابن المديني، ص: ٩٥)

④ امام ابو حاتم الرازی: ”صالح (الحديث)، ليس بالقوي، يكتب حديثه“ (الجرح: ١/ ١٥١)

⑤ امام ابوزرعہ الرازی: ”صدوق فيه لين“ (الجرح: ١/ ١٥١)

٦ امام نسائی: ”ضعیف“ (الضعفاء والمتروكين للنسائي، ص: ٢٠٦)

٧ امام یعقوب بن شیبہ: ”ليس بالساقط، وإلى الضعف ما هو“ (تاريخ دمشق: ٥٠/ ٢٥)

٨ امام ابوجعفر الطبری: ”ممن لا يحتج بنقله“ (تهذيب: ٨/ ٤١٤)

٩ امام ابن عدی: ”لم أر بحديثه بأسا، وأرجوا أن لا بأس به“ (الكامل: ٦/ ٢٠٨٩)

١٠ امام محمد بن عبداللہ الموصلی: ”ثقة“ (تاريخ دمشق: ٥٠/ ٢٤)

١١ امام ابن حبان: ذكره في الثقات (٧/ ٣٥٤) حافظ ابن حبان نے ”المجروحين“ (٢/ ٢٢٢) میں بھی کثیر کو ذکر کیا اور فرمایا:

”كان كثير الخطأ على قلة روايته، لا يعجبني الاحتجاج به إذا انفرد“

”وہ قلیل الروایۃ ہونے کے باوجود بہ کثرت خطا کرتا ہے، جب وہ کسی روایت کو بیان کرنے میں منفرد ہوتو اس سے احتجاج کرنا مجھے پسندیدہ نہیں۔“ واللہ تعالیٰ اعلم

١٢ حافظ ابن حجر: ”صدوق يخطئ“ (التقريب: ٦٣٠٢)

١٣ ذہبی عصر معلّمی: ”كثير غير قوي“ (الأنوار الكاشفة، ص: ٣٥)

گویا اس سند کے دونوں راوی مختلف فیہ ہیں۔ امام احمد، حافظ بزار وغیرہما کی تنقید کے بعد اس حدیث کو حسن لذاتہ قرار دینا محلِ نظر ہے۔

بلاشبہ امام احمد نے اس حدیث کو حسن لغیرہ قرار نہیں دیا، مگر امام احمد کے مذکورۃ الصدر اقوال سے یہ باور کرانا کہ ان کے نزدیک حسن لغیرہ کی کوئی حقیقت نہیں، محلِ نظر ہے، کیونکہ اصول کے استنباط کی کسوٹی اگر یہی رہی تو نتیجہ برآمد ہوگا

کہ ان کے ہاں حسن لذاتہ کی بھی کوئی حقیقت نہیں، لہٰذا جو حضرات حدیث التسمیہ کو حسن لذاتہ قرار دیتے ہیں، انھیں یہ پہلو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے۔

اگر کسی کا دعویٰ ہو کہ دلائل کے پیشِ نظر یہ روایت حسن لذاتہ ہے تو عرض ہے کہ دلائل کے پیشِ نظر ہی یہ روایت حسن لغیرہ ہے، بلکہ اسے حسن لغیرہ قرار دینے سے امام احمد اور دیگر ائمہ، جنھوں نے اس روایت کی تصحیح کی ہے، کی آرا میں تطبیق کی صورت پیدا ہو جائے گی، کیونکہ کسی حدیث کے حسن لغیرہ ہونے میں محدثین کا اختلاف ہو سکتا ہے، حسن لذاتہ میں یہ اختلاف نہایت ہی نادر ہوتا ہے، کیونکہ وہ درحقیقت صحیح لذاتہ ہے۔ فتدبر ولا تعجل!

امام احمد کے نزدیک حسن لغیرہ کی حجیت

امام احمد بھی حسن لغیرہ کی حجیت کے قائل ہیں، اس دعویٰ کو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی درج ذیل حدیث کی روشنی میں پرکھا جا سکتا ہے۔

((من سأل وله ما يغنيه جاء ت مسألته يوم القيامة خدوشا أو كدوحا في وجهه)) قالوا: يا رسول الله: وما غناه؟ قال: ((خمسون درهما أو حسابها من الذهب))

''جو سوال کرے اور اس کے پاس اتنا مال ہو کہ اسے کفایت کرے، اس کا سوال قیامت کے روز خراش شدہ منہ کے ساتھ آئے گا۔'' صحابۂ کرام نے دریافت کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفایت کا معیار کیا ہے؟ ارشاد فرمایا: ''پچاس درہم یا اتنی قیمت کا سونا۔''

یہ مرفوع حدیث حکیم بن جبیر، عن محمد بن عبدالرحمٰن بن یزید، عن أبیہ، عن عبداللہ بن مسعود کی سند سے مروی ہے، جس کے مراجع درج ذیل ہیں:

ترمذي (٦٥٠، ٦٥١) نسائي (٢٥٩٣) سنن النسائي الكبرىٰ (٣/ ٧٦، حديث: ٢٣٨٤) ابن ماجه (١٨٤٠) سنن الدارمي (١/ ٣٢٥، حديث: ١٦٤٧، ١٦٤٨) سنن الدارقطني (٢/ ١٢٢) العلل له (٥/ ٢١٦) مصنف ابن أبي شيبة (٦/ ٥١٩، حديث: ١٠٥٣٣) مسند ابن أبي شيبة (١/ ٢٦٠، حديث: ٣٩١) مسند أحمد (١/ ٣٨٨، ٤٤١) مسند أبي يعلىٰ (٥/ ١٠٥،

حديث: ٥١٩٥) مسند الطيالسي (١/ ١٦٥، حديث: ٣٢٠) مسند البزار (٥/ ٢٩٤، حديث: ١٩١٣) مسند الشاشي (٢/ ١٩، ٢٠، حديث: ٤٧٨ـ ٤٨٠) القناعة لابن أبي الدنيا (حديث: ١٣) تهذيب الآثار للطبري (١/، حديث: ٣١، ٣٢ـ المكتبة الشاملة) معاني الآثار (٢/ ٢٠)، (٤/ ٣٧٢) شرح مشكل الآثار (١/ ٤٢٨) شرح السنة (٦/ ٨٣، حديث: ٦٠٠) تفسير البغوي (١/ ٢٦٠) الأموال لأبي عبيد (ص: ٥٥٠، حديث: ١٧٢٨) الأموال لابن زنجويه (٥٢٦، حديث: ١٦٦٠) المعرفة والتاريخ (٣/ ٩٨ـ ٩٩) الكامل (٢/ ٦٣٥، ٦٣٦) المستدرك (١/ ٤٠٧) بيهقي (٧/ ٢٤) المعجم الأوسط (٢/ ٤٠٩، حديث: ١٧٠٧) تاريخ بغداد (٣/ ٢٠٥) الكنى للدولابي (١/ ١٣٥) التحقيق لابن الجوزي (٢/ ٦٠، حديث: ١٠٤٢) الطيوريات للسلفي (٣/ ٩٠٥، حديث: ٨٤٠) تاريخ دمشق (٥١/ ٢٣٧) التدوين للقرافى (١/ ١١٥) تهذيب المزى (١٦/ ٥١٠ ترجمه: محمد بن عبدالرحمن بن يزيد)

اس حدیث کو حکیم بن جبیر سے سفیان ثوری، شریک، اسرائیل اور حماد بن شعیب بیان کرتے ہیں۔ (العلل للدارقطني: ٥/ ٢١٦)

سفیان ثوری سے ایک جماعت اس حدیث کو مذکور بالا سند سے روایت کرتی ہے، جن میں یحیی بن آدم بھی شامل ہیں۔

یحیی بن آدم نے سفیان ثوری سے اس حدیث کی دوسری سند بھی ذکر کی ہے:

"سفيان الثوري، عن زبيد الأيامي، عن محمد بن عبدالرحمن بن يزيد"

(العلل للإمام أحمد: ١/ ٢٤١ـ ٢٤٢، فقرة: ٣١٧ وغيره)

اس سند کے متصل اور مرسل ہونے میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ ان شاء اللہ

سرِدست اس کی پہلی سند (حکیم بن جبیر) پر تبصرہ پیشِ خدمت ہے:

- محمد بن عبدالرحمٰن بن یزید ابو جعفر الکوفی: "ثقة" (التقريب: ٦٨٥٠)
- عبدالرحمٰن بن یزید بن قیس ابو بکر الکوفی: "ثقة" (التقريب: ٤٥٢٦)
- سفیان ثوری ثقہ حافظ امام حجت ہیں۔ (التقريب: ٢٦٩٤)

حکیم بن جبیر ضعیف ہے:

① امام شعبہ: امام یحییٰ بن سعید القطان اور امام علی بن مدینی نے امام شعبہ سے پوچھا کہ آپ حکیم بن جبیر سے روایت کیوں نہیں لیتے؟ انھوں نے کہا:

"میں آگ سے ڈرتا ہوں، مجھے ان سے بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ سے ڈر آتا ہے۔"

(التاريخ الأوسط للبخاري: ٣/ ٣١٢، فقرة: ٤٩١، تقدمة الجرح والتعديل، ص: ١٤٠، الجرح والتعديل: ٣/ ٢٠١، الكامل: ٢/ ٦٣٤، ٦٣٥، المجروحين: ١/ ٢٤٦، ضعفاء العقيلي: ١/ ٣١٦، ٣١٧)

② امام ابن مہدی:

"اس نے چند احادیث روایت کی ہیں اور ان میں بھی منکر احادیث ہیں۔" (الكامل: ٢/ ٦٣٥)

ابن مہدی اس سے روایت نہیں لیتے تھے۔

(التاريخ الأوسط: ٣/ ٣٢٥، معرفة الرجال لابن معين، فقرة: ١٦٤٦۔رواية ابن محرز)

③ امام ابن معین: "ليس بشيء"

(التاريخ: ٣/ ٢٨٧، فقرة: ١٣٦٣۔رواية الدوري)

ابن معین بھی حکیم سے روایت نہیں بیان کرتے تھے۔

(التاريخ الأوسط: ٣/ ٣٢٥)

نیز انھوں نے فرمایا: ''ضعيف'' (الضعفاء للعقيلي: ١/ ٣١٧)

④ امام احمد: ''ضعيف الحديث، مضطرب'' (العلل: ١/ ٣٩٦، فقرة: ٧٩٨)

''ليس بذاك'' (العلل، ص: ٩٠، فقرة: ١٢٢ ـ المروذي)

امام ابن حبان نے فرمایا: امام احمد اسے پسند نہیں کرتے تھے۔

(المجروحين: ١/ ٢٤٦)

⑤ امام ابو حاتم:

''ضعيف الحديث، منكر الحديث، له رأى غير محمود، نسأل الله السلامة'' (الجرح والتعديل: ٣/ ٢٠٢)

''ضعیف اور منکر الحدیث ہے، اس کی رائے اچھی نہیں تھی (شیعہ تھا)، اللہ تعالیٰ سے ہم سلامتی کے خواستگار ہیں۔''

دوسرے الفاظ میں یوں مذمت کی:

''ضعيف غال في التشيع'' (ضعیف اور تشیع میں غلو کرنے والا ہے)

(الجرح والتعديل: ٣/ ٢٠٢، العلل لابن أبي حاتم: ١٥٥٣)

''هو ذاهب في الضعف'' (العلل لابن أبي حاتم: ٢٧٢٤)

⑥ امام جوز جانی: ''كذاب'' (أحوال الرجال: ٤٨، رقم: ٢١)

امام جوز جانی غالی شیعہ کو کذاب قرار دیتے ہیں۔

⑦ امام بخاری: (ذكره في الضعفاء الصغير: ٣٢، والتاريخ الكبير: ٣/ ١٦)

انھوں نے فرمایا: شعبہ اس میں کلام کرتے تھے۔ نیز ملاحظہ ہو: العلل الكبير (٢/ ٩٦٩)

⑧ امام ابو داود: ''ليس بشيء'' (تهذيب ابن حجر: ١/ ٥٨٦ ـ طبع: إحياء التراث)

⑨ امام نسائی: ”ليس بالقوي“ (تهذيب المزي: ٥/ ١٢٦)

دوسرا قول: ”ضعيف“

(الضعفاء والمتروكين، ص: ٨١، رقم: ١٣١، والسنن الكبرى: ٣/ ٧٧)

⑩ امام بزار: ”ضعيف الحديث“ (البحر الزخار: ٥/ ٢٩٦)

”ليس بالقوي“ (البحر الزخار: ٢/ ٢١٦)

⑪ امام ابن حبان: ”غالی شیعہ تھا، اپنی مرویات میں بہ کثرت وہم کا شکار ہوتا۔“

(المجروحين: ١/ ٢٤٦)

⑫ امام دارقطنی: ”يترك“ (سؤالات البرقاني: ١٠٠)

”متروك“ (سنن الدارقطني: ٢/ ١٢٢)

”ضعيف الحديث“ (العلل للدارقطني: ٦/ ٢٧١)

⑬ حافظ ذہبی: ”انھوں نے حکیم کو ضعیف قرار دیا ہے، اسے ترک نہیں کیا گیا۔“

(ديوان الضعفاء، ص: ٧٠)

”اس میں رافضیّت تھی۔ اسے متعدد نے ضعیف قرار دیا ہے، بعض نے اسے قبول کیا ہے اور اس کے معاملے کی تحسین کی ہے۔ اور وہ قليل الرواية ہے۔“ (المغني: ١/ ١٨٦)

⑭ حافظ ابن حجر: ”ضعيف رمي بالتشيع“ (التقريب: ١٦٠٤)

تنبیہ:

امام یحی بن سعید القطان رحمہ اللہ حکیم سے روایت لینے میں کوئی عار محسوس نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ امام علی بن مدینی رحمہ اللہ نے فرمایا:

”ولم ير يحى بحديثه بأساً“

(العلل الصغير، ص: ٨٩٨، طبع بذيل الترمذي)

امام ابن القطان رحمہ اللہ حکیم سے روایت ذکر کرتے تھے۔

(الجرح والتعديل: ٣/ ٢٠٢، العلل للإمام أحمد: ٣٩٨، فقرة: ١٦٤٦ ـابن محرز)

امام ابوزرعہ الرازی رحمہ اللہ سے حکیم کی بابت استفسار کیا تو انھوں نے فرمایا:

"محله الصدق۔ إن شاء الله۔" (الجرح والتعديل: ٣/ ٢٠٢)

معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ان کا یہی رجحان تھا۔ بعد ازاں وہ بھی اسے ضعیف قرار دیتے تھے۔ بایں وجہ اسے "الضعفاء" (٢/ ٦١٢) میں ذکر کیا ہے۔ واللہ اعلم

تجزیہ:

حکیم بن جبیر ضعیف اور شیعہ راوی ہے، مگر یہ متروک درجے کا راوی نہیں، جیسا کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے صراحت کی ہے۔

باقی رہا امام شعبہ رحمہ اللہ کا اس کی حدیث ترک کرنا تو دوسرے ائمۂ جرح و تعدیل کے اقوال کو سامنے رکھنے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اس کا ضعف ترک کے درجے کا نہیں تھا۔ تبھی تو امام یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ اس سے روایت لیتے تھے۔ حالانکہ آپ کا تشدد نہایت معروف تھا۔

ثانیاً: شعبہ نے ابو الزبیر المکی، عبدالملک بن ابی سلیمان اور حکیم بن جبیر کو ضعیف قرار دیا ہے اور ان سے روایت ترک کر دی۔ حالانکہ شعبہ نے حفظ و عدالت میں ان سے کم تر درجہ کے راویان سے روایت لی ہے۔ مثلاً جابر جعفی، ابراہیم بن مسلم الہجری، محمد بن عبیداللہ العرزمی وغیرہم (العلل الصغیر للترمذي: ٨٩٧ـ ٨٩٨) نیز شعبہ متشدد بھی تھے۔

حاصل یہ کہ اس حدیث کی مرفوع سند حکیم بن جبیر کی وجہ سے ضعیف ہے۔ اب اس کی دوسری سند پر تبصرہ پیشِ خدمت ہے۔

دوسری سند:

یحییٰ بن آدم، عن سفیان الثوری حدثناہ زبید الأیامي، عن محمد بن عبدالرحمن بن یزید

یہاں یہ سوال ہے کہ سفیان ثوری نے یہ سند متصل بیان کی ہے یا مرسل؟ راجح رائے کے مطابق یہ سند مرسل ہے۔ جس پر امام احمد، بزار اور دارقطنی رحمہم اللہ کے اقوال دلالت کرتے ہیں:

امام احمد:

① ”قال: حدثني زبید، عن محمد بن عبدالرحمن، ولم یزد علیه“ قال أحمد: کأنه أرسله أو کره أن یحدث به“

”(سفیان ثوری نے) کہا: حدثنی زبید، عن محمد بن عبدالرحمٰن۔ اس سے زائد سند بیان نہیں کی۔ امام احمد نے فرمایا: گویا انھوں نے اس سند کو مرسل بیان کیا ہے۔ یا اسے (متصل) بیان کرنے کو ناپسند سمجھا ہے۔“ (الکامل لابن عدي: ٢/ ٦٣٦)

② ”قلت لأبي عبد الله: لم یجز به محمد بن عبدالرحمن؟ فقال: لا“

”میں (ابوبکر الأثرم) نے ابوعبداللہ (امام احمد) سے کہا: محمد بن عبدالرحمٰن اس سے آگے نہیں گزرے؟ فرمایا: نہیں۔“ (التمهید: ٤/ ١٢٣)

③ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ونص أحمد في ”علل الخلال“ وغیرها علی أن روایة زبید موقوفة“ (فتح الباري: ٣/ ٣٤١)

”امام احمد نے علل الخلال وغیرہ میں صراحت کی ہے کہ زبید کی روایت موقوف (مرسل) ہے۔“

حافظ دارقطنی:

”ورواه زبيد و منصور بن المعتمر عن محمد بن عبدالرحمن بن يزيد. لم يجاوزا به محمداً، وقولهما أولى بالصواب“

(العلل للدارقطني: ٥/ ٢١٦)

”اس حدیث کو زبید اور منصور بن معتمر، محمد بن عبدالرحمٰن بن یزید سے (مرسلاً) بیان کرتے ہیں، وہ محمد سے تجاوز نہیں کرتے، ان دونوں کا قول قرینِ صواب ہے۔“

علل میں تحریف کی نشاندہی:

علل میں ”يجاوز ابنه“ تحریف ہے۔ صحیح وہی ہے، جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

”تنقيح التحقيق“ (٢/ ٢٧١) میں بھی درست الفاظ منقول ہیں۔

سیاق بھی اسی کا متقاضی ہے۔

گویا امام احمد رحمہ اللہ اور حافظ دارقطنی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ سند محمد بن عبدالرحمٰن پر اختتام پزیر ہوتی ہے، عبدالرحمٰن اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا واسطہ نہیں ہے۔

حافظ بزار:

”قال يحيىٰ بن آدم: فعلمت أن شعبة لا يرضى حكيم بن جبير، فقلت له: حدثنيه سفيان، عن زبيد، عن محمد بن عبدالرحمن بن يزيد، عن أبيه، هكذا. ولم يقل: عن عبد الله... و زبيد فلم يسند هذا الحديث عن عبد الله“

(مسند البزار: ٥/ ٢٩٥۔ ٢٩٦)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ زبید اسے مرسل ہی بیان کرتے ہیں یعنی تنہا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا واسطہ ذکر نہیں کرتے، عبدالرحمٰن بن یزید کا واسطہ بیان کرتے ہیں۔

حافظ ابن حزم:

''حکیم بن جبیر ساقط ہے۔ زبید اسے مسند (موصول) بیان نہیں کرتے۔ اور مرسل حجت نہیں۔'' (المحلی: ٦/ ١٥٤)

بایں وجہ زبید کی سند کا مرسل ہونا راجح ہے۔ اگر یہ سند متصل ہوتی تو اسی سند سے حدیث صحیح قرار پاتی، مگر بڑے بڑے ائمۂ نقد اس کی دونوں سندوں کے باوجود اسے صحیح نہیں گردانتے۔

اس کے مرسل ہونے کا دوسرا قرینہ یہ ہے کہ سفیان ثوری نے اس سند پر بنیاد نہیں رکھی۔ حکیم بن جبیر کی سند کو اساس قرار دیا ہے، اگر زبید والی سند متصل ہوتی تو سفیان اسی کو اصل قرار دیتے۔

یہاں ایک غلط فہمی کا ازالہ بھی مناسب ہے۔

معانی الآثار میں طباعتی غلطی:

معانی الآثار میں ہے:

''أبو هشام الرفاعي، ثنا يحيىٰ بن آدم: ثنا سفيان: حدثناه زبيد، عن محمد بن عبدالرحمن بن يزيد مثله''

(شرح معاني الآثار: ٢/ ٢٠، درسی نسخه: ١/ ٣٥٨)

علامہ زبیدی نے بھی یہ سند بعینہٖ نقل کی ہے، معمولی فرق یہ ہے کہ وہاں ''حدثنا زبيد'' ہے۔ (إتحاف السادة: ٤/ ١٦٠)

اس جملہ میں ''مثلہ'' طباعتی یا ناسخ کی غلطی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اگر اس کلمے کو صحیح قرار دیا جائے تو اس کے معنی ہوں گے کہ زبید الایامی والی سند بھی متصل اور مرفوع ہے۔

ثانیاً: معانی الآثار ہی میں دوسرے مقام پر بعینہٖ سند موجود ہے، مگر اس میں "مثلہ" کا اضافہ نہیں۔ (معاني الآثار: ٤/ ٣٧٢، درسی نسخه: ٢/ ٤٥٥)

بلکہ امام طحاوی کی دوسری کتاب میں یہی سند "مثلہ" کے اضافے کے بغیر ہے۔ (شرح مشكل الآثار: ١/ ٤٢٩، حديث: ٤٨٩)

حافظ دارقطنی رحمہ اللہ نے ابو ہشام کی سند بیان کی ہے، اس میں بھی یہ زیادت مذکور نہیں۔ (العلل: ٥/ ٢١٧)

زبید کی متابعت کی حقیقت:

① علامہ طوسی نے "الأحکام" (٣/ ٢٤٦) اور ابن عدی نے "الکامل" (٢/ ٦٣٥) میں سفیان ثوری کا قول یوں ذکر کیا ہے:

"سمعت زبيداً يحدث بهذا عن محمد بن عبدالرحمن بن يزيد"

"میں نے زبید سے سنا وہ اس حدیث کو محمد بن عبدالرحمٰن بن یزید سے روایت کرتے تھے۔"

② "الكامل لابن عدی" (٢/ ٦٣٤) میں ہے:

"قال الثوري: قد سمعته من زبيد"

"ثوری نے کہا: یقیناً یہ روایت میں نے زبید سے سنی ہے۔"

③ حافظ دارقطنی ذکر کرتے ہیں:

"قال سفيان: وقد سمعت زبيداً يحدث عن محمد بن عبدالرحمن بن يزيد نحوه أو شبهه"

"سفیان نے کہا: یقیناً میں نے زبید سے سنا وہ محمد بن عبدالرحمٰن بن یزید سے اس جیسی روایت کرتے ہیں۔" (العلل: ٥/ ٢١٧)

پہلی شق سے معلوم ہوتا ہے کہ زبید نے حکیم بن جبیر کی متابعتِ تامہ کی ہے،

مگر یہ درست نہیں۔ امام ابن عبدالہادی رقمطراز ہیں:

"اس میں (حدیث کی تصحیح کی) دلیل نہیں، کیونکہ سفیان نے اسے مسند بیان نہیں کیا۔ انھوں نے بس کہا: "حدثنا زبيد عن محمد بن عبدالرحمن" اور بس۔ اور اسے مرفوع بیان نہیں کیا۔"

(تنقيح التحقيق: ٢/ ٢٦٧۔ ٢٦٨)

دوسری شق کے راوی ابو الحسین محمد بن عبداللہ بن مخلد کے بارے میں کوئی جرح یا تعدیل منقول نہیں، لہٰذا "سمعته" کی تصریح غیر معتبر ہے۔

تیسری شق میں مذکور الفاظ "نحوه أو شبهه" کے معنی ہیں کہ زبید، حکیم بن جبیر کے ہم معنی الفاظ بیان کرتے ہیں یہ مطلب نہیں کہ زبید، حکیم کی طرح روایت مسند بیان کرتے ہیں۔ درآں حالیکہ یحییٰ بن آدم کے اکثر تلامذہ کی روایت کو ترجیح دی جائے گی اور وہ اس روایت کو مجمل بیان کرتے ہیں:

"عن ابن آدم عن سفيان: حدثناه زبيد عن محمد بن عبدالرحمن بن يزيد"

حدیث کی تضعیف کرنے والے اہل علم:

① امام شعبہ: (الكامل لابن عدي: ٢/ ٦٣٦، تقدمة الجرح والتعديل، ص: ١٤٠)

② امام ابن معین: "حديث منكر" (التاريخ لابن معين: ٣/ ٣٤٦۔ رواية الدوري)

③ امام یعقوب فسوی: "یہ قصہ مستبعد ہے، اگر زبید کی حدیث حکیم کی مانند ہوتی تو اہلِ علم پر مخفی نہ رہتی۔" (المعرفة والتاريخ: ٣/ ٢٣٥)

المعرفۃ میں امام فسوی رحمہ اللہ کے قول کا بعض حصہ ساقط ہے۔ مکمل عبارت "بيهقي" (٧/ ٢٤) میں موجود ہے۔ نیز اس حوالے سے "الجوهر النقي" اور "تنقيح التحقيق لابن عبدالهادي" (٢/ ٢٧١) ملاحظہ فرمائیں۔

④ امام بزار: ''حکیم بن جبیر کوفی اور ضعیف الحدیث ہے۔ زبید نے یہ حدیث عبداللہ (بن مسعود رضی اللہ عنہ) سے مسند بیان نہیں کی۔'' (مسند البزار: ٥/ ٢٩٦)

⑤ امام نسائی: ''ہم یحییٰ بن آدم کے علاوہ کسی کو نہیں جانتے، جس نے اس حدیث میں ''عن زبید'' کہا ہو، اور ہم حکیم بن جبیر کی حدیث کے علاوہ کسی اور کی حدیث نہیں جانتے، اور حکیم ضعیف ہے۔'' (السنن الکبریٰ: ٣/ ٧٧)

⑥ امام ابن حبان: ''اس کی معروف سند کوئی نہیں اور حکیم بن جبیر کی حدیث کے علاوہ اس کی کوئی روایت نہیں۔'' (المجروحین: ١/ ٢٤٧)

⑦ حافظ دارقطنی: ''اس حدیث کو زبید اور منصور بن المعتمر، محمد بن عبدالرحمٰن بن یزید سے روایت کرتے ہیں۔ وہ محمد سے تجاوز نہیں کرتے۔ ان دونوں (زبید اور منصور) کا قول قرینِ صواب ہے۔'' (العلل: ٥/ ٢١٦)

⑧ حافظ ابن حزم: (المحلی: ٦/ ١٥٤)

⑨ حافظ ابن عبدالبر: (التمهيد: ٤/ ١٠٢)

⑩ امام بیہقی: (معرفة السنن والآثار: ٥/ ١٩٤)

⑪ حافظ ابن حجر: (فتح الباري: ٣/ ٣٤١)

وغیرہم کی بھی ایسی ہی آرا ہیں۔

مصححین حدیث

① امام سفیان ثوری:

امام صاحب کا اسی حدیث کی روشنی میں فتویٰ تھا کہ جس کے پاس پچاس درہم ہوں، وہ مسکین نہیں۔

(مصنف ابن أبي شيبة: ٦/ ٥٢١، حديث: ١٠٥٣٥۔ وسنده صحيح۔، الأموال لأبي عبيد، ص: ٥٥٤، فقرة: ١٧٤٢)

سفیان ثوری کا کسی حدیث کے مطابق فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث ان کے نزدیک صحیح ہے۔ چنانچہ ان کا فرمان ہے:

''میں تین وجوہ کی بنا پر حدیث اخذ کرتا ہوں:

① میں راوی سے حدیث لے کر اسے دین بناتا (عمل کرتا) ہوں۔

② میں ایسے آدمی سے حدیث لیتا ہوں، جس پر جرح کرنے کی طاقت نہیں رکھتا اور نہ میں اسے بطورِ دین اختیار کرتا ہوں۔

ایک روایت کے مطابق: مَیں اس میں توقف کرتا ہوں۔

③ میں ایسے راوی سے بھی حدیث بیان کرتا ہوں، جس کی حدیث کی میں پروا نہیں کرتا۔ میں اس کی حقیقت سے واقفیت چاہتا ہوں۔''

(الجعديات، ص: ٢٧٢، رقم: ١٨٠٢)

امام ثوری کا یہ قول امام ابوالقاسم عبداللہ بن محمد البغوی کے علاوہ دیگر محدثین نے بھی ذکر کیا ہے۔ ضعفاء العقيلي (١/ ١٥، مقدمه) الكامل لابن عدي (١/ ٩٥) معرفة علوم الحديث (١٣٥) الكفاية (٢/ ٤٦٨، فقرة: ١٢٥٠) جامع بيان العلم وفضله (١/ ٣٣٠، فقرة: ٤٣٤) شرح علل الترمذي (١/ ٣٨١)

② امام احمد:

''حديث عبدالله بن مسعود في هذا حديث حسن، وإليه نذهب في الصدقة ... وسمعته، وذكر حديث أبي سعيد الخدرى عن النبيﷺ: ((من سأل وله أوقية أوقية أوقية، فهو ملحف)) فقال: هذا يقوى حديث عبدالله بن مسعود''

(التمهيد: ٤/ ١٢٣۔ ١٢٤)

''اس بابت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث حسن ہے۔

صدقہ کے بارے میں ہماری رائے یہی ہے۔ میں (ابوبکر اثرم) نے امام احمد رحمہ اللہ سے سنا، انھوں نے حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ذکر کی: ''جو سوال کرے اور اس کے پاس اوقیہ (چالیس درہم) موجود ہو تو وہ ضد کر کے مانگنے والا ہے۔'' امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: یہ حدیث حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کو تقویت دیتی ہے۔''

حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی روایت مسند أحمد (٣/ ٧) سنن أبي داود (١٦٢٨) صحيح ابن خزيمة (٤/ ١٠٠، حديث: ٢٤٤٧) صحيح ابن حبان (٥/ ١٦٥، حديث: ٣٣٨١) وغیرہ میں موجود ہے۔ اس کی سند حسن ہے۔ محدث البانی نے اس حدیث کے شواہد پر بھی سیر حاصل بحث کی ہے۔ (الصحيحة: ١٧١٩)

امام احمد رحمہ اللہ کا دوسرا قول ہے:

''أذهب فيه إلى حديث حكيم بن جبير، وقد رواه زبيد''
(مسائل أحمد: ٢/ ٥٢٣، ٥٢٤۔ رواية ابنه عبدالله)

''اس بابت میں حکیم بن جبیر کی حدیث پر عمل کرتا ہوں۔ اسے زبید روایت کرتے ہیں۔''

حافظ ابن رجب رحمہ اللہ امام احمد رحمہ اللہ کے حوالے سے رقم زن ہیں:

''وقال أحمد في رواية عنه في حديث الصدقة: هو حسن، واحتج به'' (شرح علل الترمذي: ٢/ ٥٦٦)

''امام احمد کی حدیث الصدقۃ کے بارے میں ایک رائے ہے کہ وہ حسن ہے۔ انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔''

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد رحمہ اللہ بھی ضعیف+ضعیف کی تقویت اور حجیت

کے قائل ہیں، بشرط کہ قرائن اس کی تائید کریں، یہاں بھی دو قرینے نہایت واضح ہیں: ① زبید الأیامی کی مرسل روایت۔ ② حضرت ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کی حدیث۔

③ امام ترمذی:

"حديث ابن مسعود حديث حسن" (ترمذي: ٦٥٠)

''ابن مسعود کی حدیث حسن ہے۔''

④ علامہ ابن العربی:

"وقد سمعه سفيان من زبيد عن محمد بن عبدالله بن عبدالرحمن فصح" (عارضة الأحوذي: ٣/ ١٤٨)

''یقیناً اس حدیث کو سفیان نے زبید عن محمد بن عبدالرحمٰن کی سند سے سنا ہے۔ لہٰذا حدیث صحیح ہوئی۔''

⑤ علامہ زبیدی:

"فصار الحديث بهذا الطريق قوياً"

(إتحاف السادة المتقين: ٤/ ١٦٠)

''زبید کی سند سے یہ سند مضبوط ہوجاتی ہے۔''

محدث عبیداللہ رحمانی۔ (مرعاة المفاتيح: ٦/ ٢٦٨۔ ٢٦٩) محدث احمد شاکر۔ (تحقيق مسند أحمد: ٥/ ٢٤٨) والمحلی (٦/ ١٥٤) اور محدث البانی (الصحيحة) نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ نے حکیم بن جبیر کو ضعیف کہنے کے باوجود اس کی روایت کو حسن قرار دیا ہے۔ جو ہمارے دعویٰ کا مؤید ہے کہ وہ حسن لغیرہ قائل تھے، بلکہ انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کو بالصراحت حسن قرار دیا ہے۔ جیسا کہ "التمهيد" کے حوالے سے اوپر گزر چکا ہے۔

امام بخاری کے ہاں حسن لغیرہ کی حجیت

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"حدثنا قتيبة: حدثنا شريك بن عبدالله النخعی عن أبي إسحاق، عن عطاء، عن رافع بن خديج أن النبيﷺ قال: ((من زرع في أرض قوم بغير إذنهم؛ فليس له من الزرع شيء، وله نفقته...))

وسألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال: هو حديث حسن.

وقال: لا أعرفه من حديث أبي إسحاق إلا من رواية شريك.

قال محمد: حدثنا معقل بن مالك البصرى: حدثنا عقبة بن الأصم عن عطاء، عن رافع بن خديج عن النبيﷺ نحوه" (ترمذي، حديث: ١٣٦٦)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جو کسی کی زرعی زمین ان کی اجازت کے بغیر کاشت کرے تو اسے اس کھیت سے کچھ نہیں ملے گا، اور اسے اس پر اٹھنے والے اخراجات ملیں گے..."

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی دو سندیں مذکور ہیں۔ پہلی قتیبہ سے، دوسری معقل بن مالک البصری سے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے قتیبہ والی سند کی بابت امام بخاری رحمہ اللہ سے دریافت کیا

تو انھوں نے فرمایا: ''وہ حسن حدیث ہے۔'' ازاں بعد امام بخاری رحمہ اللہ نے پہلی سند کی تائید میں معقل بن مالک کی حدیث بیان کی۔ یہ حدیث درج ذیل مصادر میں موجود ہے:

العلل الكبير للترمذي (١/ ٥٦٤) أبو داود (٣٤٠٣) ابن ماجه (٢٤٦٦) مسند أحمد (٣/ ٤٦٥، ٤/ ١٤١) مصنف ابن أبي شيبة (١١/ ٤٥٣/ ٢٢٨٨٥، ٢٠/ ١٤٦/ ٢٧٤٥١) مسند ابن أبي شيبة (ص: ٧٠) مسند أبي داود الطيالسي (١/ ٥١٢، حديث: ١٠٠٢) معاني الآثار (٤/ ١١٧۔ ١١٨) مشكل الآثار (٧/ ٩٦، حديث: ٢٦٦٧، ٢٦٦٨، ٢٦٦٩) الخراج ليحييٰ بن آدم (ص: ٩٣، ٩٤، رقم: ٢٩٥) الأموال لأبي عبيد (ص: ٢٨٧، رقم: ٧٠٦) الأموال لابن زنجويه (ص: ٢٩٠، حديث: ٨٢٢) طبراني (٤/ ٣٣٩، حديث: ٤٤٣٧) تاريخ بغداد (١٢/ ١٤٨) المجالسة للدينوري (٣/ ٤٠٦، حديث: ١٠٢٠) الكامل لابن عدي (٤/ ١٣٣٤) المستخرج على سنن أبي داود، للإمام محمد بن عبد الملك بن أيمن بن فرج أبي عبدالله القرطبي الأندلسي ٣٣٠ھ أو ٣٣٣ھ بحواله: التلخيص الحبير (٣/ ٥٤ تحت حديث: ١٢٧٠) بيهقي (٦/ ١٣٦) معرفة السنن والآثار (٤/ ٤٧٦) التحقيق لابن الجوزي (٢/ ٢١٣، حديث: ١٥٥٧)

پہلی سند کے رواۃ کا جائزہ:

① قتیبہ بن سعید۔ ''ثقة ثبت'' (التقريب: ٦٢٠٣)

شریک راوی پر تبصرہ آئندہ آرہا ہے۔

② ابو اسحاق عمرو بن عبداللہ الہمدانی۔ ''ثقة عابد، اختلط بآخره'' (التقريب: ٥٦٩٧)

③ عطا بن اُبی رباح۔ ”ثقة فقيه فاضل، لكنه كثير الإرسال“ (التقريب: ٥١٦٤)

④ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ جلیل القدر صحابی ہیں۔

دوسری سند پر تبصرہ:

① معقل بن مالک۔ ”مقبول“ (التقريب: ٧٦٥٧)

حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے انھیں ثقہ قرار دیا ہے۔ (الكاشف: ٣/ ١٦٣)

② عقبہ بن عبداللہ الأصم۔ ”ضعيف، وربما دلس“ (التقريب: ٥٢١٧)

شریک بن عبداللہ:

① امام بخاری رحمہ اللہ نے اسے کثیر الغلط قرار دیا ہے۔ (العلل الكبير، ص: ١٠١)

علامہ ابن العربی رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ سے ”يتهم (يهم) كثيراً“ کے الفاظ شریک کے بارے میں نقل کیے ہیں۔ (عارضة الأحوذي: ٦/ ١٢٥)

② امام بخاری رحمہ اللہ نے شریک کی ایک روایت کو ”ليس بصحيح“ قرار دیا ہے۔ (علل الترمذي، ص: ٣٦)

③ نیز انھوں نے فرمایا:

”اس حدیث میں اضطراب ہے، مجھے معلوم نہیں کہ شریک کے علاوہ اس کا کوئی اور بھی راوی ہے۔ اس نے یہ حدیث (صحیح) ضبط نہیں کی۔“

(علل الترمذي، ص: ١٨٨)

④ امام ترمذی رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

”گویا امام بخاری نے شریک کی روایت محفوظ قرار نہیں دی۔“

(علل الترمذي، ص: ٣٢٩)

ان چاروں اقوال سے معلوم ہوا کہ شریک امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک سيء الحفظ اور ضعیف راوی ہے، جیسا کہ شریک کے بارے میں دیگر اہلِ علم کی رائے

ہے۔ مگر اس کے باوجود امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کی حدیث کی تحسین کی ہے۔ اس حدیث کی دوسری سند بھی معاً ذکر کر دی ہے۔

شریک جب منصبِ قضاۃ پر فائز ہوئے تو ان کا حافظہ بگڑ گیا، چنانچہ امام ابن حبان رقمطراز ہیں:

''وہ عمر کے آخری حصے میں روایت میں غلطی کرتے تھے۔ ان کا حافظہ بگڑ گیا تھا، متقدمین، جنھوں نے ان سے واسط (ایک شہر کا نام ہے) میں سماع کیا ہے، ان کے سماع میں تخلیط نہیں، جیسے یزید بن ہارون، اسحاق ازرق ہیں۔ متاخرین نے ان سے کوفہ میں جو سنا ہے، اس میں اوہام کی بھرمار ہے۔'' (الثقات لابن حبان: ٦/٤٤٤)

حدیث کو ضعیف کہنے والے اہل علم:

محدثین نے اس حدیث کی صحت پر جو اشکالات وارد کیے ہیں، ان کا خلاصہ پیشِ خدمت ہے:

① شریک راوی اپنے شیخ ابو اسحاق سے روایت کرنے میں منفرد ہے۔ اس کا حافظہ خراب ہو گیا تھا، بایں وجہ ان سے بہ کثرت اوہام اور اغلاط کا صدور ہوا، مستبعد نہیں کہ انھوں نے اس حدیث میں بھی غلطی کی ہو۔

② ابو اسحاق، عطاء سے بیان کرنے میں اکیلے ہیں۔

③ ابو اسحاق نے عطا سے کچھ نہیں سنا، لہٰذا اس کی یہ روایت منقطع ہے، اس پر مستزاد ابو اسحاق مدلس ہیں۔ انھوں نے اس حدیث میں شیخ سے سماع کی وضاحت نہیں کی۔

④ عطا اور حضرت رافع رضی اللہ عنہ کے مابین انقطاع ہے، کیونکہ ان کی ملاقات رافع سے ثابت نہیں۔

پہلی علت: شریک کا تفرد:

امام موسیٰ بن ہارون الحمال، امام بخاری اور حافظ بیہقی رحمہم اللہ نے شریک کا تفرد کا ذکر کیا ہے۔

ان کے اقوال بالترتیب معالم السنن للخطابی (۳/ ۹٦) ترمذي (۱۳٦٦) السنن الکبریٰ (٦/ ۱۳٦) میں موجود ہیں۔ حالانکہ ابو اسحاق سے یہ حدیث روایت کرنے میں شریک منفرد نہیں بلکہ قیس بن ربیع ان کے متابع موجود ہیں۔

(الخراج لیحییٰ بن آدم، ص: ۹٤، ۹٥)

انھی کی سند سے امام بیہقی رحمہ اللہ نے یہ حدیث ذکر کی ہے۔

(السنن الکبریٰ: ٦/ ۱۳٦)

گویا قیس کی متابعت پر امام موسیٰ مطلع نہ ہو سکے۔ یا پھر امام بخاری رحمہ اللہ اور حافظ بیہقی رحمہ اللہ کی طرح اس متابعت کا اعتبار نہیں کرتے تھے۔ امام بخاری رحمہ اللہ قیس کے بارے میں اچھے تأثرات نہ رکھتے تھے، چنانچہ انھوں نے فرمایا:

''میں قیس بن ربیع کی حدیث لکھتا ہوں اور نہ اس سے روایت کرتا ہوں۔''

(علل الترمذي، ص: ۳۷۹، ۳۹٤)

بنا بریں انھوں نے معقل بن مالک کی سند پیش کی ہے جو اس مضمون کی ابتدا میں مذکور ہو چکی ہے۔

قیس پر امام بیہقی رحمہ اللہ کا نقد وتبصرہ ملاحظہ ہو:

''ضعیف عند أهل العلم بالحدیث'' ''محدثین کے ہاں ضعیف ہے۔''

(بیهقي: ٦/ ۱۳٦)

''غیر قوي'' (بیهقي: ۷/ ۲۷٦)

''لا یحتج به'' (بیهقي ۸/ ٤۲، ۳٤٤، المعرفة: ٤/ ٤۷۷)

”ضعيف“ (بيهقي: ١٠/ ٢٧١)

حاصل یہ کہ شریک کی متابعت قیس نے کی ہے، لہٰذا ان پر تفرد کا الزام مسترد ہوا۔

دوسری علت: ابو اسحاق کا تفرد:

ابو اسحاق، عطا سے روایت کرنے میں منفرد ہیں۔ یہ علت امام موسیٰ جمال رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے۔ (معالم السنن: ٣/ ٩٦) حالانکہ ابو اسحاق منفرد نہیں، عقبہ بن اصم اس کے متابع ہیں۔ یہ سند امام بخاری رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے، جن سے امام ترمذی رحمہ اللہ نے نقل کی ہے۔ (ترمذي: ١٣٦٦)

عقبہ بن اصم بھی ضعیف راوی ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ انھیں ”ضعیف ربما دلس“ قرار دیتے ہیں۔ (التقريب: ٥٢١٧)

تیسری علت: ابو اسحاق کا ارسال:

ابو اسحاق کا عطا سے سماع متحقق نہیں، بلکہ ان کی عطا سے روایت منقطع ہے، جس کی طرف درج ذیل ائمہ نے توجہ دلائی ہے۔

① حافظ ابو بکر البردیجی رحمہ اللہ:

”ابو اسحاق نے عطا بن ابی رباح سے کچھ نہیں سنا۔“

(جامع التحصيل، ص: ٣٠٠)

② حافظ ابن عدی رحمہ اللہ:

”مجھ پر واضح ہوگیا کہ ابو اسحاق کی عطاء سے روایت بھی اسی طرح مرسل (منقطع) ہے۔“ (الكامل لابن عدي: ٤/ ١٣٣٤)

انھوں نے اس کی دلیل ابو اسحاق اور عطا کے مابین عبد العزیز بن رفیع کا واسطہ قرار دی ہے، عبد العزیز ثقہ راوی ہے۔ (التقريب: ٤٠٩١)

یہ واسطہ شریک کے شاگرد حجاج بن محمد بیان کرتے ہیں۔

(الكامل: ٤/ ١٣٣٤، بيهقي: ٦/ ١٣٧)

حجاج تک سند صحیح ہے، حجاج نے یہ واسطہ ذکر کر کے شریک کے باقی شاگردوں کی مخالفت کی ہے جو ایک جماعت ہے، چونکہ یہ جماعت اس حدیث کو بدونِ واسطہ بیان کرتی ہے، لہٰذا اس کی روایت معتبر ہوگی۔

اگر حجاج کی روایت درست تسلیم کی جائے تو عبدالعزیز بن رفیع کا عطا سے سماع متحقق ہے۔ (التاريخ الكبير: ٦/ ١١) اور عبدالعزیز ثقہ اور کتبِ ستہ کے راوی ہیں۔ (التقريب: ٤٠٩١) گویا اس سند کا مدار ثقہ راوی پر ہے، جو صحتِ حدیث کے لیے نقصان دہ نہیں۔

③ حافظ عراقی رحمہ اللہ:

''اس حدیث کو ابو اسحاق نے عطا سے نہیں سنا۔''

(شرح الترمذي: ٣/ ١٢٦/ أ، بحواله: سؤالات الترمذي للبخاري للدكتور يوسف الدخيل: ٢/ ٦٨٩)

ابو اسحاق السبیعی درجۂ ثالثہ کے مدلس ہیں۔ (طبقات المدلسين، ص: ٥٨) اور ان کی یہ روایت معنعن ہے۔ یہ علت حافظ بیہقی نے بھی ذکر کی ہے۔

(بيهقي: ٦/ ١٣٧)

چوتھی علت: عطاء کی رافع سے روایت منقطع ہے:

یہ علت حسبِ ذیل ائمہ نے ذکر کی ہے:

① امام شافعی رحمہ اللہ:

انھوں نے کہا ہے کہ عطا کی ملاقات رافع سے نہیں ہے۔

(بيهقي: ٦/ ١٣٦، معرفة السنن والآثار: ٤/ ٤٧٦) السنن الصغير، حديث: ٢٢٧٣)

مگر امام ابو حاتم رحمہ اللہ نے فرمایا:

''کیوں نہیں، عطا کی رافع سے ملاقات ہے۔'' (العلل: ١٤٢٧)

② امام موسیٰ بن ہارون الحمال رحمہ اللہ۔ (معالم السنن للخطابي: ٣/ ٩٦)

③ امام ابوزرعہ رحمہ اللہ۔

(المراسيل لابن أبي حاتم، ص: ١٥٥، فقره: ٥٦٩، جامع التحصيل، ص: ٢٩٠)

④ حافظ ابن عدی رحمہ اللہ۔ (الكامل: ٤/ ١٣٣٤)

⑤ حافظ بیہقی رحمہ اللہ۔ (السنن الكبرى: ٦/ ١٣٦، السنن الصغير: ١/ ٥٣٤/ ٢٢٧٣)

⑥ حافظ عراقی رحمہ اللہ۔ (شرح الترمذي: ٣/ ١٢٦/ أ، بحواله: سؤالات الترمذي: ٢/ ٦٨٩)

تنبیہ: (علل الترمذي: ١/ ٥٦٤) میں عطا نے رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے سماع کی صراحت کی ہے، مگر محدثین نے صراحتِ سماع کے اس صیغے کو غیر معتبر قرار دیا ہے، کیونکہ عقبہ بن اصم اسے بیان کرتے ہیں اور وہ ضعیف راوی ہیں، جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔

گویا اس حدیث کو ضعیف کہنے والے: ① امام شافعی۔ ② امام موسیٰ بن ہارون الحمال۔ ③ حافظ ابو بکر البردیجی۔ ④ امام ابو زرعہ۔ ⑤ حافظ خطابی۔ ⑥ حافظ ابن عدی۔ ⑦ حافظ بیہقی۔ ⑧ حافظ عراقی۔ ⑨ حافظ دارقطنی ہیں۔ دارقطنی کے حوالے سے جیسا کہ حافظ عراقی نے ذکر کیا ہے۔

(شرح الترمذي: ٣/ ١٢٦/ أ ـ ب، بحواله: سؤالات الترمذي: ٢/ ٦٨٤)

حدیث کی تحسین کرنے والے اہل علم:

① امام بخاری رحمہ اللہ۔ ''حسن'' (ترمذي: ١٣٦٦)

حافظ خطابی رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ وغیرہ کے حوالے سے اس حدیث کی جو تضعیف نقل کی ہے، اس کی حقیقت آئندہ آ رہی ہے۔ ان شاء اللہ

② امام ترمذی رحمہ اللہ۔ "حسن غريب" (ترمذي: ١٣٦٦)

③ امام احمد رحمہ اللہ۔

امام صاحب نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے، چنانچہ امام ابو داود رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں نے امام احمد رحمہ اللہ سے سنا، ان سے حضرت رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث کی بابت استفسار کیا گیا تو انھوں نے فرمایا: رافع سے متعدد انداز سے بیان کی جاتی ہے، لیکن ابو اسحاق نے یہ اضافہ بیان کیا ہے: "زرع بغير إذنه" (کہ وہ زمین کے مالک کی اجازت کے بغیر کاشت کاری کرتا ہے) ابو اسحاق کے علاوہ کوئی اور یہ الفاظ ذکر نہیں کرتا۔

امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: جب وہ زمین غصب کرے گا تو اس کا حکم حضرت رافع کی حدیث کا ہوگا۔

امام ابو داود رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام احمد رحمہ اللہ سے یہ بھی سنا: جو شخص کسی کی زمین کو اس کی اجازت کے بغیر کاشت کرے تو کاشت کار کو اخراجات ادا کرنے ہوں گے، کھیتی زمین کے مالک کی ہوگی۔

(مسائل أبي داود، ص: ٢٠٠ بتصرف)

امام احمد رحمہ اللہ کے اس فرمان: "رافع سے متعدد انداز سے بیان کی جاتی ہے" سے مراد اس حدیث میں اضطراب کی نشان دہی نہیں، جیسا کہ حافظ خطابی رحمہ اللہ سمجھے ہیں، کیونکہ وہ اس حدیث کو صحیح قرار دیتے ہیں۔

امام عبداللہ بن احمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والدِ محترم کو حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث کی بابت فرماتے ہوئے سنا:

"وہ ان (رافع) سے مختلف انداز اور متعدد الفاظ سے بیان کی جاتی

ہے، کبھی وہ کہتے ہیں: نبی ﷺ نے زمین کو بٹائی پر کاشت کرنے سے منع کیا ہے۔ (یعنی زمین کا مالک کسی شخص کو اپنی زمین بونے کے لیے دے اور اس سے پیداوار کا حصہ مقرر کر لے)۔

بسا اوقات وہ ظہیر (بن رافع الانصاری الاوسی) عن النبی ﷺ سے بیان کرتے ہیں۔ بسا اوقات وہ کہتے ہیں: "جو چھوٹی نہر کی پیداوار ہو۔

یہ سبھی احادیث صحاح ہیں مگر حضرت رافع سے بہ اندازِ مختلف بیان کی جاتی ہیں۔" (مسائل أحمد: ۳/ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱٦، فقرة: ۱٦۷۳)

امام احمد رحمہ اللہ کا اس حدیث سے استدلال ان کے دوسرے شاگرد امام اسحاق بن منصور الکوسج نے بھی ذکر کیا ہے۔ (مسائل أحمد و ابن راھویه: ۲/ ۳٤، فقرة: ۱۸۹۰)

اس بحث کا نچوڑ یہ ہے کہ امام احمد کے نزدیک حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح ہے اور وہ حدیث جو حضرت رافع رضی اللہ عنہ اپنے چچا حضرت ظہیر رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں وہ بھی صحیح ہے۔ سوائے "زرعه بغیر إذنهم" کے الفاظ کے۔

حضرت ظہیر رضی اللہ عنہ کی حدیث: بخاري، حدیث (۲۳۳۹) مسلم، حدیث (۱۵٤۸) مسند أحمد (۲۸/ ۵۱۳) میں ہے۔

امام احمد نے اس روایت کو ضعیف نہیں کہا:

حافظ خطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے حضرت رافع کی حدیث ضعیف قرار دی ہے، انھوں نے کہا ہے: اس کے متعدد انداز ہیں، اس قول سے ان کا مقصود یہ ہے کہ وہ اس حدیث کا اضطراب اور رافع سے روایات میں اختلاف ذکر کرنا چاہتے ہیں، بسا اوقات وہ (رافع) فرماتے ہیں کہ میں

نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، بسا اوقات کہتے ہیں: مجھے میرے چچا (ظہیر رضی اللہ عنہ) نے یہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے بیان کی ہے۔“

(معالم السنن: ٣/ ٩٥)

قارئینِ عظام! آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ ”ألوان“ سے امام احمد رحمہ اللہ کا مقصود حضرت رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث کو ضعیف قرار دینا نہیں بلکہ وہ تو ”کلها أحاديث صحاح“ قرار دے رہے ہیں، لہٰذا امام خطابی رحمہ اللہ کے اس دعویٰ کی مطابقت دلیل سے نہیں، لہٰذا وہ غیر معتبر ہے۔

④ امام ابو حاتم رحمہ اللہ نے ایک صحیح سند سے حدیث ذکر کی ہے، جو ابھی ”صحیح شاہد“ کے تحت آ رہی ہے، اس کے بعد فرمایا:

”هذا يقوي حديث شريك عن أبي إسحاق...“

”یہ (صحیح سند) شریک کی (ضعیف) حدیث کو تقویت دیتی ہے۔“

(العلل: ١٤٢٧)

⑤ امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی شریک کی سند کو صحیح حدیث سے تقویت دی ہے۔

(بیان شرح مشکل الآثار: ٧/ ٩٨)

⑥ امام ابن القیم رحمہ اللہ نے بھی پُرزور انداز میں اسے ضعیف کہنے والوں کا تعاقب کیا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ، ترمذی رحمہ اللہ سے اس کی تحسین نقل کی ہے، نیز فرمایا کہ امام ابو داود رحمہ اللہ نے سنن میں ذکر کر کے اسے ضعیف نہیں کہا، لہٰذا یہ حدیث ان کے نزدیک حسن ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ اور امام ابو عبید قاسم بن سلام رحمہ اللہ نے اس سے استدلال کیا ہے، اس کا شاہد بھی موجود ہے، ان کی مراد حضرت سعید بن المسیب والی حدیث ہے۔ (تهذيب سنن أبي داود: ٥/ ٦٤)

⑦ محدث احمد شاکر رحمہ اللہ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

(تحقيق كتاب الخراج ليحيىٰ بن آدم، ص: ٩٤)

⑧ محدث البانی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔(إرواء الغلیل: ٥/ ٣٥١)

⑨ شیخ سلیم الہلالی۔(التخریج المحبر الحثیث: ٣/ ٩٩٨)

⑩ شیخ ابوعبیدہ۔ (تحقیق المجالسة: ١٠٢٠) میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

صحیح معنوی شاہد:

امام ابو داود رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ہمیں محمد بن بشار (بندار) نے حدیث بیان کی، انھوں نے کہا: ہمیں یحییٰ (بن سعید القطان) نے حدیث بیان کی، کہا: ہمیں ابوجعفر (عمر بن یزید) الخطمی نے حدیث بیان کی کہ میرے چچا نے مجھے اور اپنے ایک غلام کو سعید بن المسیب کے پاس روانہ کیا، ہم نے (سعید سے) کہا: مزارعت کی بابت ہمیں تمھاری طرف سے ایک خبر پہنچی ہے۔

سعید نے فرمایا: عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما مزارعت کو قبیح نہیں جانتے تھے، یہاں تک انھیں رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث پہنچی تو وہ رافع کے پاس آئے اور ان سے پوچھا: رافع رضی اللہ عنہ نے کہا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنو حارثہ آئے تو ظہیر کی زمین میں کھیتی دیکھی تو فرمایا: ''ظہیر کا کھیت کتنا اچھا ہے!''

لوگوں نے کہا: یہ ظہیر کا نہیں، آپ نے پوچھا:

''یہ زمین ظہیر کی نہیں؟''

انھوں نے کہا: زمین تو ظہیر کی ہے، لیکن کھیت دوسرے کا ہے، تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''اپنا کھیت لے لو اور محنت کرنے والے کو اس کی مزدوری دے دو۔''

رافع نے کہا: ہم نے کھیت لے لیا اور کاشت کار کو اس پر اٹھنے والے اخراجات ادا کر دیے۔

سعید فرمانے لگے: تو اپنے بھائی کی محتاجی رفع کر (کچھ معاوضہ لیے بغیر زمین دے دے) یا کرنسی کے عوض زمین کرایہ پر دے دے (زمین کے بدلے میں پیداوار کا کوئی حصہ نہ لے)۔ (سنن أبي داود، ٣٣٩٩)

اس حدیث کی سند صحیح ہے، اسی حدیث سے امام ابو حاتم الرازی رحمہ اللہ، امام طحاوی رحمہ اللہ وغیرہما نے شریک کی حدیث کو تقویت دی ہے۔

(العلل: ١٤٢٧، مشکل الآثار: ٧/ ٩٨)

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے شریک کی روایت کی جو تحسین کی ہے، اس سے ان کی مراد کیا ہے؟

حسن سے مراد حسن لغیرہ ہے:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ رقم زن ہیں:

"وتفرد شريك بمثل هذا الأصل عن أبي إسحاق مع كثرة الرواة عن أبي إسحاق، مما يوجب التوقف عن الاحتجاج به، لكنه اعتضد بما رواه الترمذي۔ أيضاً۔ من طريق عقبة ابن الأصم، عن عطاء، عن رافع رضي الله عنه، فوصفه بالحسن لهذا، وهذا على شرط القسم الثاني"

"اس جیسی حدیث میں شریک کا ابو اسحاق سے تفرد، باوجود کہ راویان کی ایک جماعت اسحاق سے بیان کرتی ہے، غمازی ہے کہ اس حدیث سے احتجاج میں توقف لازمی ہے، لیکن وہ ترمذی کی روایت جو عقبہ بن الأصم، عن عطا، عن رافع کی سند سے ہے، تقویت حاصل کرتی ہے۔ بنا بریں امام بخاری رحمہ اللہ نے اسے حسن قرار دیا ہے اور یہ دوسری قسم (حسن لغیرہ) کی شرط پر ہے۔" (النکت: ١/ ٤٢٩)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ امام بخاری رحمہ اللہ کے منہج سے بخوبی واقف تھے، ان کی تحقیق میں امام بخاری رحمہ اللہ نے شریک کی اس روایت کو حسن لغیرہ قرار دیا ہے۔

شیخ ربیع مدخلی کی رائے کے مطابق حسن سے مراد حسن لغیرہ نہیں، بلکہ غرابت اور تفرد مراد ہے، کیونکہ شریک اس حدیث کو ابو اسحاق سے بیان کرنے میں منفرد ہیں اور انھوں نے یہ انوکھی حدیث بیان کی ہے، وہ قطعی طور پر اس حسن سے اصطلاحی معنی مراد نہیں لے رہے۔ (تقسيم الحديث، ص: ٤٧)

بلاشبہ متأخر عصور کی طرح اس زمانے کی اصطلاحات میں اتنا انضباط نہ تھا، متقدمین کی اصطلاحات میں وسعت تھی، جیسا کہ ہم اس مقالے کے بالکل ابتدائی صفحات پر رقم کر چکے ہیں۔ اس لیے ہر حسن سے مراد حسن لغیرہ لینا درست نہ ٹھہرا، لیکن اس کا یہ مفہوم بھی درست نہیں کہ حسن سے مراد ہی ضعیف ہے۔

ثانیاً: امام بخاری رحمہ اللہ نے اس تحسین سے شریک کی اجنبیت اور تفرد مراد نہیں لیا، کیونکہ وہ ان دونوں علتوں کو بایں الفاظ میں بیان کر چکے ہیں:

① "لا أعرفه من حديث أبي إسحاق إلا من رواية شريك"
(ترمذي: ١٣٦٦)

② "هو حديث شريك الذي تفرد به عن أبي إسحاق"
(العلل الكبير: ١/ ٥٦٤)

اس لیے حسن سے ان کی مراد حسن حدیث ہے نہ کہ راوی کی کیفیت بیان کرنا۔

امام بخاری رحمہ اللہ کی اس عبارت سے امام ترمذی رحمہ اللہ بھی یہی سمجھے ہیں۔ انھوں نے اس حدیث کو "حسن غريب" کہا ہے۔ (ترمذي، حديث: ١٣٦٦)

"حسن" سے مراد امام بخاری رحمہ اللہ والی حسن ہے اور "غریب" اشارہ ہے شریک کے تفرد کے۔

کیا کوئی دعویٰ کر سکتا ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے "حسن غریب" سے شریک کا محض تفرد مراد لیا ہے؟ جواب یقیناً نفی میں آئے گا۔

ثالثاً: شیخ ابن ابی العینین نے ہمارے موقف کی تائید کی ہے۔

(القول الحسن، ص: ۱۴۸)

امام بخاری کے ہاں اس حدیث کی قبولیت کے قرائن:

یہاں پر سوال یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس روایت کو حسن کیوں قرار دیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے ہاں خارجی قرائن سے اس حدیث (شریک کی روایت) کا صحیح ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

پہلا قرینہ:

اس حدیث کو شریک سے بیان کرنے والی ایک جماعت ہے، جن میں متعدد شہروں کے راویان شامل ہیں، ان میں سے اکثر و بیشتر کوفی ہیں، کچھ بصری، بغدادی اور دیگر علاقوں سے تعلق رکھنے والے ہیں، جو ڈیڑھ درجن کے لگ بھگ ہیں، اور وہ سبھی اس حدیث کو ایک ہی انداز سے بیان کرتے ہیں، جن سے معلوم ہوا کہ شریک نے یہ روایت صحیح ضبط کی ہے، ان کی سوءِ حفظ کی کمزوری یہاں در نہیں آئی، جیسا کہ عام طور پر ایسے راویان کی حدیث میں اضطراب پایا جاتا ہے، کوئی شاگرد کس انداز سے روایت کرتا ہے اور کوئی کس ڈھنگ سے کمی و بیشی کرتا ہے۔

دوسرا قرینہ:

شریک کے تغیر سے قبل بیان کرنے والے تلامذہ میں وکیع بن جراح اور اسود بن عامر کا نام بھی ہے۔ ان دونوں کی روایت بالترتیب مسند أحمد (۳/ ٤٦٥، ٤/ ١٤١) میں مذکور ہے۔

چنانچہ وکیع کا بیان ہے:

"ما كتبت عن شريك بعد ما ولي القضاء، فهو عندي على حدة" (الجعديات: ٢٤٢٩)

"میں نے شریک کے قاضی بننے کے بعد ان سے کچھ نہیں لکھا، لہٰذا وہ (احادیث) میرے نزدیک درست ہیں۔"

اسود کے بارے میں فتح الباري (٤/ ٤٢٢) ملاحظہ ہو۔

تیسرا قرینہ:

شریک راوی کی روایت ابو اسحاق سے عمدہ ہوتی ہے، امام مروذی رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ سے ابو اسحاق کے اثبات تلامذہ کی بابت سوال کیا تو انھوں نے فرمایا: شعبہ اور سفیان، پھر فرمایا:

"شريك حسن الرواية عن أبي إسحاق"

(العلل و معرفة الرجال للمروذي، فقرة: ٢٣، ٢٤)

"شریک، ابو اسحاق سے بیان کرنے میں حسن الروایہ ہے۔"

بایں وجہ یہ مستبعد نہیں کہ امام احمد کی طرح امام بخاری کی رائے بھی یہی ہو۔ واللہ اعلم۔

چوتھا قرینہ:

شریک کو اگرچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ضعیف کہا ہے، مگر اس کی سند ذکر کرنے کے ساتھ ہی عقبہ کی متابعت بھی ذکر کر دی، جو مشعر ہے کہ وہ شریک کے سوءِ حفظ کا دفاع اس مقام پر کر رہے ہیں کہ ابو اسحاق سے اس روایت کی اصل موجود ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کے ہاں قیس بن ربیع کی متابعت معتبر نہیں، بنا بریں انھوں نے اس متابع کو یہاں پیش نہیں کیا۔

حافظ خطابی کا وہم:

علامہ خطابی رحمہ اللہ کا خیال ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے، انھوں نے امام بخاری کے حوالے سے درج ذیل الفاظ ذکر کیے ہیں:

"تفرد بذلك شريك عن أبي إسحاق، وشريك يهم كثيراً أو أحياناً" (معالم السنن للخطابي: ٣/ ٩٦)

"اس حدیث کو بیان کرنے میں شریک، ابو اسحاق سے منفرد ہے، شریک اکثر و بیشتر یا بسا اوقات وہم کا شکار ہوتا ہے۔"

یہ قول امام ترمذی رحمہ اللہ وغیرہ کی نقل سے متصادم ہے، امام ترمذی رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ سے اس کی تحسین نقل کی ہے اور بذاتِ خود اسے حسن غریب قرار دیا ہے۔ حافظ خطابی رحمہ اللہ نے امام بخاری کی اس تضعیف کا مرجع ذکر نہیں کیا، ظنِ غالب ہے کہ انھوں نے خود ہی ان کے دو اقوال مختلف مقامات سے جمع کر کے نتیجہ اخذ کیا کہ انھوں نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا پہلا قول اسی حدیث کے متعلق ہے:

"حديث شريك الذي تفرد به عن أبي إسحاق"

(علل الترمذي: ١/ ٥٦٤)

"شریک، ابو اسحاق سے بیان کرنے میں منفرد ہے۔"

امام بخاری رحمہ اللہ کا دوسرا قول شریک کے بارے میں ہے: "كثير الغلط" (العلل الكبير، ص: ١٠١) جسے حافظ خطابی نے "يهم كثيراً" سے تعبیر کیا ہے۔

حافظ خطابی رحمہ اللہ کا ان دونوں اقوال سے حدیث ضعیف کا نتیجہ اخذ کرنا بعید از صواب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ سے اس حدیث کی تحسین نقل کی ہے۔ وہ امام بخاری رحمہ اللہ کے تلمیذ ہیں، انھوں نے اپنے

شیخ کے اقوال جمع کرنے اور انھیں مرتب کرنے کا خاصا اہتمام کیا ہے، یہاں تک کہ اہلِ علم نے امام بخاری رحمہ اللہ کی ذاتی کتب کے بعد جامع ترمذی کو ان کے اقوال کا مرجع قرار دیا ہے، جبکہ یہ شرف حافظ خطابی رحمہ اللہ کی قسمت میں نہیں آسکا۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ کے حوالے سے جو متابعت ذکر کی ہے وہ مشعر ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس حدیث کو مستحکم سمجھتے تھے نہ کہ ضعیف۔

ثانیاً: حافظ خطابی رحمہ اللہ ناقل ہیں۔ عمومی طور پر جب وہ کوئی قول ذکر کرتے ہیں، اسے حوالے سے مزین کرتے ہیں یا اس کی سند کی نشان دہی کرتے ہیں، جیسا کہ اسی مقام پر بھی انھوں نے امام موسیٰ بن ہارون الحمال اور امام احمد رحمہما اللہ کے اقوال کے ساتھ اہتمام کیا ہے، اس لیے امام ترمذی کی ذکر کردہ تحسین معتبر ہوگی۔

ثالثاً: آپ اوپر پڑھ آئے ہیں کہ امام خطابی رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ کے حوالے سے بھی تضعیف نقل کی ہے، جبکہ امام عبداللہ بن احمد ناقل ہیں کہ انھوں نے حضرت رافع رضی اللہ عنہ اور حضرت حضیر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو صحیح کہا ہے، ممکن ہے کہ حافظ خطابی کو امام بخاری کے قول کے بارے میں غلط فہمی ہوئی ہو۔

رابعاً: ترمذی کے حوالے سے امام بخاری رحمہ اللہ کی تحسین درج ذیل اہلِ علم نے بھی ذکر کی ہے۔

① امام منذری۔ (مختصر سنن أبي داود: ٥/ ٦٥)

② امام ابن القیم۔ (مختصر سنن أبي داود: ٥/ ٦٤)

③ حافظ عراقی۔ (شرح سنن الترمذي: ٣/ ١٢٦/ أ، بحواله سؤالات الترمذي: ٢/ ٦٩٥)

④ ابن الترکمانی۔ (الجوهر النقي: ٦/ ١٣٧)

امام بیہقی رحمہ اللہ کی نقلِ تضعیف کی حقیقت یہ ہے کہ شریک کی حدیث پر امام

بخاری رحمہ اللہ کی جرح حافظ خطابی رحمہ اللہ نے نقل کی ہے۔ ان سے حافظ بیہقی رحمہ اللہ نے نقل کی ہے۔ (بيهقي: ٦/ ١٣٧) اس محولہ مقام پر حافظ بیہقی رحمہ اللہ نے ''ابو سلیمان'' حافظ خطابی رحمہ اللہ کی کنیت ذکر کی ہے، جبکہ دوسرے مقامات پر بدونِ نسبت ہی امام بخاری رحمہ اللہ کی تضعیف ذکر کی ہے۔

(السنن الصغير: ١/ ٥٣٤، حديث: ٢٢٧٤، معرفة السنن والآثار: ٤/ ٤٧٧)

حافظ بیہقی رحمہ اللہ کی نقل کردہ اس جرح کا وہی حکم ہے جو حافظ خطابی رحمہ اللہ کا ہے، اسی کی پوزیشن واضح کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ رقم زن ہیں:

''يقال: إن البخاري ضعفه'' (بلوغ المرام، حديث: ٨٨٥)

''کہا گیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس روایت کو ضعیف کہا ہے۔''

خلاصہ:

امام بخاری رحمہ اللہ نے شریک کی روایت کو حسن قرار دیا ہے، ان کی اس تحسین سے مراد حسن لغیرہ ہے۔ اس کی دو سندیں امام بخاری وغیرہ نے ذکر کی ہیں۔

راقم الحروف کی تحقیق میں یہ حدیث صحیح لغیرہ ہے، کیونکہ اس کا معنوی شاہد موجود ہے، جس کی سند صحیح ہے، امام احمد رحمہ اللہ نے ''رافع عن النبي ﷺ'' اور ''رافع عن ظهير عن النبي ﷺ'' ہر دو کو صحیح کہا ہے۔ دیگر اہلِ علم نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، بلکہ حضرت ظہیر رضی اللہ عنہ کی روایت صحیحین میں بھی موجود ہے، جس کا حوالہ پہلے گزر چکا ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کے اسلوبِ تحسین کو پیشِ نظر رکھ کر بہ آسانی یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ان کے ہاں ضعیف + ضعیف حسن لغیرہ ہوتی ہے۔

دوسرا مقالہ:

التحقيق و التنقيح في مسئلة التدليس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء و خاتم المرسلين، وعلىٰ آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

علم اصولِ حدیث کے ذریعے سے محدثینِ عظام نے چودہ صدیوں پہلے نبیِ کریم ﷺ کی طرف ہر منسوب بات کی غلطی وصحت کو جانچنے کے لیے ایسے بہترین اصول وضع کیے، جو نہایت مستحکم ہیں، کسی بھی قول کے مستند ہونے کے لیے راویوں کا سلسلۂ اِسناد متصل ہونا از بس ضروری ہے اور یہ اتصالِ سند کسی حدیث کے صحیح ہونے کی پہلی شرط ہے، سند میں یہ انقطاع اگر ظاہری ہو یعنی کسی مرحلہ پر راویوں کا سلسلہ منقطع ہو تو اس کو عام علما بھی جان سکتے ہیں، تاہم بعض راویانِ حدیث سند کے مخفی عیب کو دانستہ یا نادانستہ طور پر چھپانے کی کوشش کرتے ہیں، ان کے اس طرزِ عمل کو مصطلح الحدیث میں تدلیس سے موسوم کیا جاتا ہے، اس کی متعدد اقسام کی بنا پر اس کا حکم بھی مختلف ہے۔

مگر بعض حضرات جبلِ علم امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کو اساس قرار دے کر سبھی مدلسین کی مرویات سے مساوی سلوک کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک جس راوی نے بھی زندگی میں صرف ایک بار تدلیس کی تو اس کی ہر معنعن روایت ناقابلِ قبول ہوگی۔ اور لطف کی بات یہ ہے کہ وہ اسے ''جمہور محدثین'' کا منہج باور کراتے ہیں، جو سرتا سر حقیقت کے منافی ہے۔

چند ضروری اور تمہیدی باتیں عرض کرنے کے بعد ہم جمہور محدثین کے اصل موقف کی راہنمائی کریں گے۔ ان شاء اللہ

تدلیس کے لغوی معنی:

تدلیس کے لغوی معنی پوشیدگی اور پردہ پوشی کے ہیں۔ اسی سے الدَّلس (دال اور لام کے زبر کے ساتھ) ہے۔ جس کا مطلب ہے: "اختلاط النور بالظلمة"، یعنی اندھیرے اور اجالے کا سنگم۔ دَلَّسَ البائعُ کے معنی: بائع کا خریدار سے سودے کے عیب کو چھپانا، ہیں۔ مزید تفصیل الصحاح للجوھری: (۲/ ۹۲۷)، لسان العرب لابن منظور (۷/ ۳۸۹)، تاج العروس للزبیدی (٤/ ١٥٣) میں ملاحظہ فرمائیں۔

اصطلاحی تعریف:

اگر راوی اپنے ایسے استاذ جس سے اس کا سماع یا معاصرت ثابت ہے، وہ روایت "عَنْ، أنَّ، قَالَ، حَدَّثَ" وغیرہ الفاظ سے بیان کرے، جسے اس نے اپنے استاد کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے سُنی ہے، اور سامعین کو خیال ہو کہ اس نے یہ اپنے استاد سے سنی ہوگی۔ اسے تدلیس کہا جاتا ہے۔

(معرفة أنواع علم الحديث لابن الصلاح، ص: ٦٦)

تدلیس کے متعدد محرکات ہیں۔ جن میں سے اکثر قابلِ مذمت ہیں، ان کی تفصیل ملاحظہ ہو:

محرکاتِ تدلیس:

① سند سے ضعیف راوی گرا کر سند کو عمدہ باور کرانا۔

② مدلس کے استاد کا ضعیف ہونا۔

③ عالی سند بنانے کے لیے راویان کی تعداد کم کرنا۔

④ مروی عنہ (جس سے روایت کی جائے) کو حقیر سمجھنا۔

⑤ تدلیس سے محبت کرنا۔

⑥ کسی شیخ سے بکثرت روایات کی بنا پر اس کے نام، کنیت کو مختلف انداز سے ذکر کرنا۔

⑦ بکثرت اساتذہ کا تأثر دینا۔

⑧ مدلس کے شیخ کا ضعیف راویوں سے روایت کرنا۔ اس شیخ کی خدمت کے پیشِ نظر یا اس کی علمی جلالت کی وجہ سے اس کی پردہ پوشی کرنا۔

⑨ مدلس کا اپنے شیخ سے سنی اور ان سنی مرویات میں تمیز نہ کر سکنا۔

⑩ مخصوص شیخ کی چند مرویات رہ جانے پر تدلیس کرنا اور یہ باور کرانا کہ میں نے اس کی سبھی مرویات سنی ہیں۔

مگر تدلیس کی بعض صورتیں قابلِ مذمت نہیں ہوتیں۔ مثلاً:

① اختصار کے پیشِ نظر سند مختصر کر دینا یا کچھ راویان گرا دینا۔

② راوی اور مروی عنہ کے مابین نزاع کی صورت میں تدلیس کرنا۔ تاکہ تنازع کی وجہ سے ذخیرۂ حدیث کا ضیاع نہ ہو۔

③ عالی سند کو محفوظ کرنا، اگرچہ اس میں بہ نسبت نازل سند کے کم ثقاہت ہو۔

④ بطورِ امتحان تدلیس کرنا۔

اس مقام پر یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ تدلیس بسا اوقات جان بوجھ کر نہیں کی جاتی، جیسے بعض کبار تابعین اپنی تقریروں، خطبوں، دروس یا مجالسِ مذاکرہ میں احادیث بیان کرتے اور اختصار کے پیشِ نظر سند سے ایک یا دو راوی، جو عموماً ثقہ ہوتے، گرا دیتے تھے۔ اور سننے والے اسی طرح بیان کر دیتے تھے، جس سے

یہ شبہ پیدا ہوتا کہ اس راوی نے تدلیس کی ہے، حالانکہ وہ مجلسِ حدیث میں حدیث کی مکمل سند بیان کرتے تھے۔

کبار تابعین کے طبقہ میں ارادتاً تدلیس کی شرح انتہائی قلیل تھی، مگر متأخر طبقات میں یہ نسبت بڑھ گئی۔

تدلیس کی مرکزی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: تدلیس الاسناد:

اس کی دو تعریفیں ہیں:

① راوی کا اپنے استاد سے ایسی احادیث بیان کرنا، جو اس نے اس استاد کے علاوہ کسی اور سے سنی ہیں۔

② راوی کا اپنے ایسے معاصر سے روایت کرنا، جس سے اس کی ملاقات ثابت نہیں ہوتی اور ایسے صیغوں سے بیان کرنا، جس سے یہ شبہ پیدا ہو کہ راوی نے مروی عنہ سے اس حدیث کی سماعت کی ہے۔

پہلی صورت کی تفصیل یہ ہے کہ راوی نے اپنے کسی شیخ سے چند احادیث بالمشافہ سماعت کی ہوتی ہیں، مگر اس کے ہاں کچھ ایسی بھی احادیث ہوتی ہیں، جنھیں اس شیخ سے بالمشافہ سماعت نہیں کی ہوتیں، بلکہ اس راوی سے سنی ہوتی ہیں، جس نے مدلس کے شیخ سے سنی ہوتی ہیں، وہ اس واسطہ کو گرا کر اپنے شیخ سے براہِ راست ایسے صیغوں سے بیان کرتا ہے، جو صراحتاً اتصال پر دلالت کرتے ہیں اور نہ صراحتاً عدمِ اتصال پر، مگر عرفِ عام میں وہ سماع پر محمول کیے جاتے ہیں۔

اس صورت کے تدلیس ہونے پر محدثین کا اتفاق ہے۔

دوسری کی توضیح یہ ہے کہ راوی اپنے ایسے معاصر، جس سے اس نے کچھ سنا

نہیں ہوتا اور بسا اوقات اس کی مروی عنہ سے ملاقات ہی ثابت نہیں ہوتی، سے ایسے ہی صیغوں سے بیان کرتا ہے، جن میں سماع اور عدمِ سماع دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔

اگر یہ مدلسین کوئی ایسا صیغہ استعمال کریں، جو تحدیث یا سماع پر دلالت کرے اور اس میں تأویل کی بھی کوئی گنجائش نہ ہو تو وہ صیغہ جھوٹ ہوگا۔ جس کا مرتکب متروک درجے کا راوی ہوگا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اور ان کے ما بعد محدثین نے تدلیس الاسناد کی اس دوسری صورت کو ارسالِ خفی قرار دیتے ہوئے تدلیس سے خارج قرار دیا ہے۔
(النکت علی کتاب ابن الصلاح لابن حجر: ٢/ ٦١٤، ٦٢٢۔ ٦٢٤)

مگر معلوم ہوتا ہے کہ ارسالِ خفی بھی تدلیس کی ذیلی قسم ہے۔ مستقل قسم نہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرما رہے ہیں۔

ارسالِ خفی کا تدلیس میں دخول:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ سے قبل حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ (معرفة أنواع علم الحدیث: ٦٦، المطبوع باسم: مقدمة ابن الصلاح)، امام نووی رحمہ اللہ (إرشاد طلاب الحقائق: ١/ ٢٠٥۔ ٢٠٦)، حافظ عراقی رحمہ اللہ (التبصرة والتذکرة: ١/ ١٨٠)، امام ابو الحسن علی بن عبد اللہ الاردبیلی التبریزی رحمہ اللہ ٧٤٦ھ (الکافی في علوم الحدیث، ص: ٣٨٤)، حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ (اختصار علوم الحدیث، ص: ٥٣، مع شرحه: الباعث الحثیث) وغیرہ نے اس دوسری صورت کو بھی تدلیس قرار دیا ہے۔

یہی موقف امام احمد، امام یحییٰ بن معین، امام بخاری، امام ابو داود، امام عباس

بن عبدالعظیم العنبری البغدادی ۲۴۰ھ، امام خلف بن سالم، امام ابو زرعہ الرازی، امام ابو حاتم الرازی، امام العجلی، امام یعقوب بن سفیان الفسوی، امام احمد بن اسماعیل النحاس ۳۳۸ھ، امام ابن حبان، امام ابن عدی، امام الخلیلی اور قاضی اسماعیل رحمہ اللہ کے اقوال سے مترشح ہوتا ہے، محدث الشریف حاتم بن عارف العونی حفظہ اللہ نے ان جہابذہ ائمہ کرام کی اصطلاحات اور اقوال ذکر کرنے کے بعد ان کے مدلولات کی بھی نشان دہی کی ہے۔

(المرسل الخفی و علاقته بالتدلیس: ۱/ ۴۳۔ ۷۴)

بلکہ جو ان دونوں (تدلیس اور ارسالِ خفی) کے مابین تفریق کے قائل ہیں یا ان کے کلام سے اس شبہ کو تقویت حاصل ہوتی ہے، انتہائی عمدگی سے ان دلائل کا تجزیہ پیش فرمایا ہے۔ (المرسل الخفی: ۱/ ۷۵۔ ۲۱۶)

اس طویل علمی بحث کا خلاصہ آخر میں یوں ذکر کیا کہ ارسالِ خفی کا اطلاق ہر مخفی انقطاع پر ہوتا ہے، اہلِ اصطلاح کے ہاں ارسالِ خفی مستقل مصطلح الحدیث نہیں، بلکہ تدلیس ہی میں داخل ہے، لہٰذا اسے تدلیس سے خارج قرار دینا درست نہیں۔

تدلیس الاسناد کی اس مختصر سی تفصیل کے بعد اب ہم اس کی ذیلی اقسام کی طرف چلتے ہیں، جس میں تدلیس التسویہ، تدلیس السکوت، تدلیس القطع، تدلیس العطف اور تدلیس الصیغ شامل ہیں۔

۱۔ تدلیس التسویہ:

مدلس راوی اپنے کسی ایسے ثقہ استاد سے حدیث سنتا ہے، جس نے وہ حدیث ضعیف راوی سے سنی ہوتی ہے، اور وہ ضعیف راوی ثقہ یا صدوق راوی سے اس حدیث کو بیان کرتا ہے۔

مدلس ان دونوں ثقہ راویوں کے درمیان سے ضعیف راوی گرا کر ثقہ کو ثقہ

سے ملا دیتا ہے اور سند کو بظاہر عمدہ بنا دیتا ہے، کیونکہ پہلے ثقہ راوی کا دوسرے ثقہ راوی سے سماع ثابت ہوتا ہے، یا کم از کم وہ دونوں ہم عصر ہوتے ہیں۔ ملاحظہ ہو: (الكفاية للخطيب البغدادي: ٢/ ٣٩٠)

یہ صورت ہوگی: مدلس راوی ← ثقہ راوی ← ضعیف راوی ← ثقہ راوی۔

حافظ ابن حبان رحمہ اللہ، حافظ ابو زرعہ الدمشقی رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ ایسا فعل صفوان بن صالح ابو عبد الملک الدمشقی اور محمد بن مصفی قرشی حمصی ابو عبداللہ سے منقول ہے۔ (مقدمة المجروحين لابن حبان: ١/ ٩٤)

صفوان بن صالح مؤذنِ مسجد دمشق کو امام ابو حاتم رحمہ اللہ (الجرح والتعديل: ٤/ ٤٢٥) نے صدوق اور امام ابو داود رحمہ اللہ (سؤالات أبي عبيد الآجري: ٢/ ١٩٢، فقره: ١٥٦٩) نے حجت قرار دیا ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"ثقة وكان يدلس تدليس التسوية قاله أبو زرعة الدمشقي"

(التقريب: ٣٢٤٨)

محمد بن مصفی کو امام ابو حاتم رحمہ اللہ (الجرح والتعديل: ٨/ ١٠٤) نے "صدوق"، امام ذہبی رحمہ اللہ (ميزان الاعتدال: ٤/ ٤٣) نے "ثقة صاحب سنة من علماء الحديث" اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (التقريب: ٧٠٩٥) نے "صدوق له أوهام وكان يدلس" قرار دیا ہے۔

تدلیس التسویہ تدلیس کی بدترین قسم ہے۔ محدثین نے تدلیس کی جو شدید مذمت کی ہے، ان اسباب میں سے ایک سبب تدلیس التسویہ کی صورت بھی ہے۔

۲۔ تدلیس السکوت:

مدلس راوی "حدثنا" وغیرہ کہہ کر خاموش ہوجاتا ہے اور دل ہی میں اپنے شیخ کا نام لیتا ہے، پھر روایت آگے بیان کرنا شروع کر دیتا ہے، جس سے سامعین

کو شبہ ہوتا ہے کہ "حدثنا" کا قائل وہی ہے جو مدلس نے بآوازِ بلند ذکر کیا ہے۔
ایسا فعل عمر بن عبید الطنافسی سے مروی ہے۔ (النکت لابن حجر: ۲/ ٦١٧)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے مذکورہ کتاب میں اسے تدلیس القطع قرار دیا ہے۔

۳۔ تدلیس القطع:

اس میں مدلس راوی صیغۂ ادا حذف کر دیتا ہے اور بطورِ مثال الزھری عن أنس پر اکتفا کرتا ہے۔ (تعریف أهل التقدیس لابن حجر، ص: ١٦)

اس تدلیس کو تدلیس الحذف بھی کہا جاتا ہے۔

۴۔ تدلیس العطف:

جس میں مدلس اپنے دو اساتذہ، جن سے اس کا سماع ثابت ہوتا ہے، سے روایت بیان کرتا ہے، مگر وہ روایت اس نے صرف پہلے استاد سے سنی ہوتی ہے، اس لیے اس سے سماع کی تصریح کر دیتا ہے اور دوسرے استاد کو پہلے استاد پر عطف کر دیتا ہے۔ اور باور کراتا ہے کہ میں نے یہ روایت ان دونوں اساتذہ سے سماعت کی ہے۔ جیسے ہُشیم بن بشیر نے کہا: "حدثنا حصین و مغیرة" حالانکہ ہُشیم نے اس مجلس میں بیان کردہ ایک حرف بھی مغیرہ سے نہیں سنا۔

(معرفة علوم الحدیث للحاکم، ص: ١٠٥ و جزء في علوم الحدیث لأبي عمرو الدانی، ص: ٣٨٢۔ ٣٨٣، رقم: ٩٤۔ بهجة المنتفع)

۵۔ تدلیس الصیغ:

مدلس راوی اپنے شیخ سے روایت کرنے میں ایسے صیغِ ادا استعمال کرتا ہے، جس کے لیے وہ اصطلاحات وضع نہیں کی گئیں. مثلاً غیر مسموع روایت پر "حدثنا" کا اطلاق کرنا، جیسے فطر بن خلیفہ کا طرزِ عمل تھا۔

(الضعفاء الکبیر للعقیلي: ٣/ ٤٦٥ و فتح المغیث للسخاوي: ١/ ٢١١۔ ٢١٢)

اسی طرح اجازۃ بدونِ سماع والی روایت کو "أخبرنا" سے بیان کرنا، جیسے امام ابو نُعیم رحمہ اللہ اور دیگر اندلسیوں کا طریقۂ کار تھا۔ (سیر أعلام النبلاء للذهبي: ١٧/ ٤٦٠)

اسی طرح وجادۃ پر "حدثنا" کا اطلاق کرنا، جیسے اسحاق بن راشد کا رویہ تھا۔
(معرفة علوم الحديث للحاكم، ص: ١١٠)

یہ بات بھی فائدہ سے خالی نہیں کہ علامہ الشریف حاتم نے المرسل الخفی (١/ ٥٣٠۔٥٣١) میں ایسے آٹھ مدلسین ذکر کیے ہیں جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ صیغوں میں تاویل کرتے ہیں، یہ رواۃ ان کے علاوہ ہیں جو اجازۃً یا وجادۃً پر حدثنا یا أخبرنا کا اطلاق کرتے ہیں۔ اور شرح الموقظۃ للذہبی میں نویں مدلس: المسیب بن رافع کا بھی اضافہ کیا ہے۔ (شرح موقظة الذهبي للعوني، ص: ١٥٤)

دوسری قسم: تدلیس الشیوخ:

مدلس راوی نے جس استاذ سے حدیث سنی ہوتی ہے، اس کا ایسا وصف بیان کرتا ہے، جس سے اس کی شخصیت مجہول ہو جاتی ہے یا پھر سامعین کی توجہ اسی نام کے کسی دوسرے شیخ کی طرف مائل ہو جاتی ہے، مثلاً وہ اس کا غیر معروف نام، کنیت، قبیلے یا پیشے کی طرف نسبت کر دیتا ہے۔

تدلیس کی اس نوع میں صیغِ ادا میں تدلیس نہیں ہوتی اور نہ سند سے کسی راوی کا اسقاط ہوتا ہے۔ محض شیخ کا نام وغیرہ تبدیل کر دیا جاتا ہے۔ بنا بریں ایسی تدلیس میں مدلس کا عنعنہ اور صراحتِ سماع دونوں یکساں ہیں۔
معرفة أنواع علم الحديث لابن الصلاح (ص: ٦٦) و إرشاد طلاب الحقائق للنووي (١/ ٢٠٧۔ ٢٠٨)

تدلیس الشیوخ کی ذیلی قسم تدلیس البلدان ہے۔

تدلیس البلدان:

حافظ ابن الجوزی رحمہ اللہ اس کی توضیح میں فرماتے ہیں:

''بغداد میں ایک طالبِ حدیث داخل ہوا، وہ شیخ کو لے جا کر رقہ میں بٹھاتا ہے، یعنی اس باغ میں جو دریائے دجلہ کے دونوں کنارے چلا گیا ہے، اور شیخ کو حدیث سناتا ہے، پھر اپنے حدیث کے مجموعے میں یوں لکھتا ہے کہ مجھ سے رقہ میں فلاں فلاں شیخ نے حدیث بیان فرمائی۔ اس سے وہ لوگوں کو وہم میں ڈالتا ہے کہ رقہ سے وہ شہر مراد ہے، جو ملک شام کی طرف ہے، تاکہ لوگ یہ سمجھیں کہ اس محدث نے طلبِ حدیث میں دور دراز کے سفر کیے ہیں۔''

(تلبيس إبليس لابن الجوزي، ص: ١١٣)

اسی طرح حافظ ابن حجر رحمہ اللہ بھی رقمطراز ہیں:

''کوئی مصری شخص کہے: مجھے فلاں آدمی نے اندلس میں حدیث بیان کی اور وہ اندلس سے مقامِ قرافہ مراد لے۔'' (النكت لابن حجر: ٢/ ٦٥١)

تدلیس کی مرکزی اور ذیلی اقسام کی مختصر تعریف کے بعد تدلیس کی معرفت کے ذرائع پیشِ خدمت ہیں۔

تدلیس کی معرفت کے ذرائع:

تدلیس کی معرفت کے چھ ذرائع حسب ذیل ہیں:

مدلس خود صراحت فرما دے کہ میں نے تدلیس کی ہے۔

دوسرا ذریعہ:

قوتِ حافظہ، فہم و فراست اور تخریج و تحقیق الحدیث کی طویل عملی مشق ہے۔

اسی بنا پر تو ناقدینِ فن رواۃ، ان کے احوال، مرویات، اسانید، صحیح اور معلول کی پہچان رکھتے تھے۔ ان اوصاف کی بدولت وہ راوی کی سنی اور ان سنی مرویات اور ان کی کیفیات بھی جان لیتے تھے کہ موصوف (مدلس) نے اپنے استاد سے براہِ راست سماع کیا ہے یا کسی وساطت سے بیان کرتا ہے، وہ ثقہ ہے یا مجروح وغیرہ۔

تیسرا ذریعہ:

بعض راوی اپنے شیخ سے حدیث سنتے ہوئے اس کی مرویات کے سماع کے بارے میں سوال کرتے تھے۔ بالخصوص جب وہ محسوس کرتے کہ شیخ کسی حدیث کے سماع میں متشکک ہے تو بہ اصرار اس کی توضیح چاہتے یا استاد کے چہرے کے تأثرات اور الفاظ نوٹ کرتے کہ اس نے سماع کی صراحت کی ہے یا محتمل صیغہ سے بیان کیا ہے۔

چوتھا ذریعہ:

اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ ایک حدیث کی دو سندیں مروی ہیں:

پہلی سند میں راوی اپنے شیخ، جس سے بعض احادیث سنی ہوتی ہیں، سے محتمل علی السماع صیغے سے بیان کرتا ہے۔ مگر یہی حدیث اسی راوی سے دوسری سند سے مروی ہوتی ہے، مگر اس کے اور اس کے استاد کے مابین ایک زائد راوی موجود ہوتا ہے۔ بالخصوص جب وہ زائد راوی مجروح ہو۔ واضح نشانی ہے کہ اس نے پہلی سند میں اس زائد راوی کو گرایا اور اپنے شیخ سے سماع کا وسوسہ ڈالا ہے۔

پانچواں ذریعہ:

اہلِ علم کے ہاں یہ بات معروف ہے کہ محدث جو حدیث بیان کر رہا ہے اس سے صرف ایک شاگرد احادیث بیان کرتا ہے۔ جب اس راوی کا کوئی ہم عصر اسی

حدیث کو اس کے استاد سے کسی واسطے اور سماع کی صراحت کے بغیر بیان کرتا ہے، تو یہ محدث اپنے ظنِ غالب کی بنیاد پر سمجھ لیتا ہے کہ اس راوی نے اس روایت کو بیان کرنے میں میرے شاگرد سے تدلیس کی ہے۔

یا پھر دوسری صورت یوں بھی ہے کہ کسی ایک شاگرد نے اپنے شیخ کی سبھی روایات جمع کی ہوتی ہیں، جب کوئی دوسرا راوی اس شیخ سے ایسی حدیث بیان کرتا ہے جسے یہ (جامع) جانتا نہیں تو اس روایت کو وہم کی بنا پر غلط قرار دیا جائے گا یا یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ اس نے یہ روایت ان مجروحین سے سنی ہے، جن کی روایات میں مناکیر کثرت سے ہیں، اور یہ ان سے تدلیس کرتا ہے۔

چھٹا ذریعہ:

تراجم، تواریخ، علل الاحادیث وغیرہ پر مشتمل کتب کی مراجعت سے راویان کی مسموع اور مراسیل روایات کی پہچان ہو جاتی ہے۔

مثال کے طور پر کسی ماہرِ فن کا یہ فیصلہ دینا کہ فلاں راوی نے فلاں شیخ سے صرف فلاں فلاں حدیث سنی ہے۔ یا اتنی احادیث سماعت کی ہیں۔ اس کے بعد ہمیں اسی راوی کی اسی شیخ سے دیگر ایسی احادیث دستیاب ہوں، جنھیں سماع اور عدمِ سماع پر محتمل صیغے سے بیان کیا گیا ہو تو ہم ان مرویات پر تدلیس کا حکم لگائیں گے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے موقف کی توضیح:

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

① ''جس شخص کے بارے میں ہمیں علم ہو جائے کہ اس نے صرف ایک ہی دفعہ تدلیس کی ہے تو اس کا باطن اس کی روایت پر ظاہر ہو گیا۔

② اسی لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم مدلس کی حدیث اتنی دیر تک قبول نہیں کرتے،

جتنی دیر تک وہ "حدثنی" یا "سمعت" نہ کہے (صراحتِ سماع نہ کرے)۔"
(الرسالة للإمام الشافعي، ص: ٣٧٩، ٣٨٠، فقره: ١٠٣٣، ١٠٣٥)

ان کے مذکورہ بالا کلام کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں فرمایا کہ جو راوی صرف ایک ہی بار تدلیس کرے اس کی ہر معنعن روایت قابلِ رد ہوگی۔ گویا ان کے ہاں راوی کے سماع کے تتبع کے لیے تدلیس کا مکرر ہونا یا اس کی مرویات پر تدلیس کا غالب آنا شرط نہیں، بلکہ تدلیس کا ثبوت ہی کافی ہے۔

حافظ ابن رجب رحمہ اللہ نے بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قول کی یہی تعبیر کی ہے۔
(شرح علل الترمذی: ٢/ ٥٨٢۔ ٥٨٣)

مدلس کی ایک ہی بار تدلیس کے حوالے سے حافظ المشرق خطیب بغدادی رحمہ اللہ کا بھی یہی موقف ہے۔ (الكفاية للخطيب البغدادي: ٢/ ٣٨٩۔ ٣٩٠ و ٣٨٦)

امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے کلام کے دوسرے حصہ میں صراحت فرمائی ہے کہ مدلس راوی کی معنعن روایت قابلِ قبول نہیں ہے۔ یہی موقف متعدد محدثین کا ہے۔ مگر کثیر التدلیس راوی کے بارے میں ہے۔

بعض لوگوں نے حافظ ابن حبان رحمہ اللہ کا بھی یہی موقف بیان کیا ہے۔ بلاشبہ انھوں نے اسی مسلک کو اپناتے ہوئے صراحت بھی فرمائی ہے کہ یہ امام شافعی رحمہ اللہ اور ہمارے دیگر اساتذہ کا موقف ہے۔ (مقدمة المجروحين لابن حبان: ١/ ٩٢)

مگر معلوم ہوتا ہے کہ حافظ ابن حبان رحمہ اللہ کا یہ موقف مطلق طور پر نہیں ہے، کیونکہ ان کے ہاں جو مدلس صرف ثقہ راوی سے تدلیس کرتا ہے، اس کی روایت سماع کی صراحت کے بغیر بھی قبول کی جائے گی۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"ایسا مدلس جس کے بارے میں معلوم ہو جائے کہ وہ صرف ثقہ ہی

سے تدلیس کرتا ہے تو اس کی روایت عدمِ صراحتِ سماع کے باوجود قبول کی جائے گی۔ دنیا میں صرف سفیان بن عیینہ ایسے ہیں، جو ثقہ متقن سے تدلیس کرتے ہیں۔ سفیان بن عیینہ کی کوئی حدیث ایسی نہیں ہے، جس میں وہ تدلیس کریں اور اسی حدیث میں ان کے اپنے جیسے ثقہ راوی سے سماع کی وضاحت موجود ہوتی ہے۔''

(مقدمة صحيح ابن حبان: ١/ ٩٠ ـ الإحسان)

ان کے اس قول سے اشتباہ ہوتا ہے کہ موصوف کے ہاں جو صرف ثقہ سے تدلیس کرتے ہیں، وہ صرف ابن عیینہ ہیں!

مگر یہ فہم درست نہیں کیونکہ وہ اپنے ہی جیسے ثقہ متقن راوی سے تدلیس کرتے ہیں۔ عام ثقات سے نہیں۔ اور یہ عمومی قاعدہ ہے۔ اس سے وہ روایات مستثنیٰ ہوں گی، جن میں تدلیس پائی جائے گی۔

امام شافعی رحمہ اللہ اور حافظ بغدادی رحمہ اللہ کا مذکورۃ الصدر موقف محلِ نظر ہے، بلکہ جمہور محدثین اور ماہرینِ فن کے خلاف ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے موقف کا جواب:

① حافظ زرکشی کا رد:

حافظ بدر الدین الزرکشی رحمہ اللہ ۷۹۴ھ امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قول کا تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وهو نص غريب لم يحكمه الجمهور''

''یہ انتہائی غریب دلیل ہے، جمہور کا یہ فیصلہ نہیں۔''

(النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي، ص: ١٨٨)

② شیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن السعد فرماتے ہیں:

”یہ کلام صرف نظریات کی حد تک ہے، بلکہ ممکن ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے خود اس پر عمل نہ کیا ہو۔ اپنی اسی کتاب (الرسالۃ) میں متعدد مقامات پر ابن جریج کی معنعن روایت سے احتجاج کیا ہے۔ اس حدیث میں امام شافعی رحمہ اللہ نے ابن جریج کی اپنے شیخ سے صراحتِ سماع ذکر نہیں کی، اسی طرح ابو الزبیر کا معاملہ ہے۔“

(مقدمة منهج المتقدمين في التدليس، ص: ٢٣)

③ دوسرے شیخ ناصر بن حمد الفہد رقمطراز ہیں:

”امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قول کی موافقت ائمۂ حدیث نہیں کرتے، جیسا کہ امام احمد، ابن مدینی، ابن معین اور فسوی رحمہم اللہ کا موقف ہے۔ امام شافعی امت کے فقہاء اور علمائے اسلام میں سے ہیں، مگر حدیث کے بارے میں ان کی معرفت ان حفاظ جیسی نہیں ہے...اور اگر ہم امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کا اعتبار کریں تو ہمیں بہت سی ایسی صحیح احادیث بھی رد کرنا ہوں گی، جنھیں کسی نے بھی رد نہیں کیا، یہاں تک (کہ امام شافعی رحمہ اللہ کی موافقت میں) شوافع نے بھی رد نہیں کیں، بلکہ انھوں نے مدلسین کے مراتب بنائے۔“

(منهج المتقدمين في التدليس، ص: ١٧١)

④ شیخ محمد بن طلعت نے ان دونوں شیوخ کی تائید کی ہے۔

(معجم المدلسين للشيخ محمد طلعت، ص: ٢١٦، ٢١٧)

⑤ شیخ ابو عبیدہ مشہور بن حسن فرماتے ہیں:

”جس موقف پر ائمۂ نقد گامزن رہے وہ یہ تھا کہ انھوں نے مشاہیر کی تدلیس کا تتبع کیا۔ اور انھوں نے مسموع اور تدلیس شدہ روایات میں

امتیاز کیا، پہلی صورت (مسموع) کو قبول کیا، اگر چہ ان (مدلسین) سے سماع کی صراحت نہ تھی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی عبارت میں بنیاد ہے۔ مگر تطبیقی اعتبار سے وہ مطلق طور پر اختیار نہیں کی جائے گی۔''

(التعليق على الكافي في علوم الحديث للأردبيلي، ص: ٣٨٩)

علامہ زرکشی رحمہ اللہ کا تعاقب آپ اوپر پڑھ آئے ہیں کہ انھوں نے امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قول کو غریب اور جمہور کے خلاف قرار دیا ہے۔

ہمیں کوئی ایسا مستند عالم دین، جس نے اپنی زندگی تحقیق الحدیث میں صَرف کی ہو، نہیں ملا جو امام شافعی کی ہمنوائی کرے۔

جس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا موقف محلِ نظر ہے۔ جس کے دلائل درج ذیل ہیں۔

① محدثین کے ہاں تدلیس کی سبھی صورتوں کا حکم یکساں نہیں ہے۔

② مدلسین کے مختلف طبقات ہیں۔

③ محدثین کے ہاں تدلیس کی کمی وزیادتی کا اعتبار کیا جائے گا۔

④ ثقہ اور ضعیف راویوں سے تدلیس کرنے کا حکم یکساں نہیں ہے۔

⑤ مدلس راوی کسی ایسے شخص سے عنعنہ سے بیان کرے، جس سے اس کی رفاقت معروف ہو تو اس کے عنعنہ کو سماع پر محمول کیا جائے گا۔

⑥ جو مدلس مخصوص اساتذہ سے تدلیس کرے تو اس کی باقی شیوخ سے معنعن روایت سماع پر محمول کی جائے گی۔

اب ان ادلّہ کی تفصیل ملاحظہ ہو:

پہلی دلیل: تدلیس کا حکم:

تدلیس کا حکم لگانے سے قبل یہ متعین کرنا ضروری ہے کہ تدلیس کی نوعیت کیا ہے؟ اس بنا پر تدلیس اور اس کے حکم کو چار حصوں میں منقسم کیا جائے گا۔

پہلی قسم:

پہلی قسم یہ ہے کہ راوی اپنے استاد سے وہ احادیث بیان کرتا ہے، جو اس نے مروی عنہ (جس سے روایت کر رہا ہے) سے سنی نہیں ہوتیں، جبکہ مطلق طور پر اس کا سماع متحقق ہوتا ہے۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ مدلس کی ہر حدیث میں اس کے شیخ سے سماع کی صراحت تلاش کی جائے گی، کیونکہ وہ جس حدیث کو بھی محتمل صیغہ سے بیان کر رہا ہے، اس میں احتمال ہے کہ اس نے یہ حدیث اپنے استاد سے نہ سنی ہو۔

ملحوظ رہے کہ یہ حکم کثیر التدلیس مدلسین کا ہے۔

دوسری قسم:

راوی اپنے ایسے ہم زمانہ سے حدیث بیان کرے، جس سے اس کی ملاقات نہیں ہوتی، مگر جس صیغے سے بیان کرتا ہے، اس سے اشتباہ ہوتا ہے کہ یہ حدیث بھی اس کی مسموعات میں سے ہے۔

تدلیس کی اس قسم کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ارسالِ خفی قرار دیتے ہیں۔

اس قسم کے حکم کے بارے میں علامہ حاتم بن عارف الشریف رقمطراز ہیں:

> ''میں راوی کا عنعنہ اتنی دیر تک قبول نہیں کرتا، جب تک اس کی مروی عنہ سے ملاقات ثابت نہیں ہوجاتی، اگرچہ یہ ملاقات یا سماعِ حدیث صرف ایک ہی حدیث سے ثابت ہو جائے تو میں اس راوی

کی اس شیخ سے بقیہ احادیث سماع پر محمول کرتا ہوں، کیونکہ اس میں تدلیس کی جو قسم پائی جاتی ہے، وہ ایسے معاصر سے روایت کرنا ہے، جس سے سماع ثابت نہیں، اس لیے اگر ایک ہی حدیث میں سماع ثابت ہو جائے تو اس مخصوص شیخ سے تدلیس کا الزام ختم ہو جائے گا۔‘‘

(شرح موقظة الذهبي للعوني، ص: ١٢٦)

تیسری قسم:

اس قسم میں تدلیس الشیوخ ہے، جس میں صیغِ ادا سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ اس کا حکم مدلّس راوی کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے۔ اگر وہ معلوم ہو جائے اور ہو بھی ثقہ تو اس کی نقل کردہ چیز مقبول ہوگی اور اگر وہ ضعیف ہو تو اس کا نقل کردہ قول بھی لائقِ التفات نہ ہوگا۔

جو لوگ ہر مدلس کا عنعنہ رد کرتے ہیں، وہ ایسے مدلس کے عنعنہ کو بھی رد کر دیں گے!!!

چوتھی قسم:

اس میں تدلیس الصیغ (صیغوں میں تدلیس) ہے۔

اس قسم میں بھی تدلیس کی نوع متعین کرنا ہوگی اور اس کے مرتکبین ذہن نشین رکھنے ہوں گے۔

اس تدلیس کی تاثیر تدلیس الاسناد کی تاثیر سے مختلف ہے، کیونکہ تدلیس الاسناد میں راوی کا عنعنہ مسترد ہوتا اور یہاں مقبول ہوتا ہے۔ جو آدمی تحمّلِ حدیث میں روایت بالاجازۃ قبول نہیں کرتا، اس کے ہاں ایسے مدلس کی تصریحِ سماع قابلِ رد اور عنعنہ مقبول ہوگا۔

اس تدلیس کے حکم میں ان لوگوں کا رد موجود ہے، جو محض تدلیس سے موصوف ہر شخص کے عنعنہ کو مسترد قرار دیتے ہیں۔

دوسری دلیل: طبقاتِ مدلسین:

امام شافعی رحمہ اللہ کے موقف کے خلاف دوسری دلیل مدلسین کی طبقاتی تقسیم ہے۔ جو مشعر ہے کہ سبھی مدلسین کی تدلیس یکساں نہیں۔ بنا بریں ان کی مرویات سے بھی جداگانہ سلوک کیا جائے گا۔ موصوف اور صفت کے تفاوت کی وجہ سے دونوں کا حکم بھی متغیر ہوگا۔

امام حاکم رحمہ اللہ نے تدلیس کی چھ اجناس مقرر کیں۔

(معرفة علوم الحديث للحاكم، ص: ۱۰۳۔ ۱۱۲، نوع: ۲٦)

امام حاکم رحمہ اللہ کی پیروی دو محدثین نے کی، پہلے امام ابونعیم رحمہ اللہ صاحب **المستخرج** ہیں۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر نے ذکر کیا ہے۔ (النكت لابن حجر: ۲/ ٦۲۲)

یہاں اس احتمال کو بھی خارج از امکان قرار نہیں دیا جا سکتا کہ ابونُعیم ہی ابوعمرو الدانی ہوں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ سے یا ناسخ سے ابوعمرو کے بجائے ابونُعیم ہوگیا ہو۔ واللہ اعلم

دوسرے امام ابوعمرو عثمان بن سعید الدانی المقرئ ۴۴۴ھ ہیں۔

(جزء في علوم الحديث، ص: ۳۸۱۔ ۳۹۱ مع شرحه القيم: بهجة المنتفع للشيخ مشهور)

قلت اور کثرتِ تدلیس کی بنا پر سب سے پہلے حافظ علائی رحمہ اللہ نے مدلسین کے پانچ طبقے بنائے۔ (جامع التحصيل للعلائي، ص: ۱۳۰۔ ۱۳۱)

علامہ حلبی نے ان کی تائید کی۔ (التبيين)

حافظ علائی کی متابعت میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے طبقات المدلسین پر مشتمل کتاب ”تعريف أهل التقديس“ میں انھیں جمع فرما دیا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی اس طبقاتی تقسیم کو اساس قرار دے کر دکتور مسفر بن غرم اللہ الدمینی نے کتاب "التدليس في الحديث" لکھی، جو مطبوع اور متداول ہے۔
بلکہ جنھوں نے بھی مسئلۂ تدلیس کے بارے میں لکھا، انھوں نے ان پہلوؤں کو فراموش نہیں کیا۔
یہاں اس غلط فہمی کا ازالہ بھی ضروری ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ وغیرہ نے فلاں راوی کو فلاں طبقے میں ذکر کیا ہے، حالانکہ وہ اس طبقے کا راوی نہیں، لہٰذا یہ طبقاتی تقسیم بھی درست نہیں۔
عرض ہے کہ کسی خاص راوی کے طبقے کی تعیین میں اختلاف ہونا ایک علیحدہ بات ہے۔ اس سے مدلسین کی طبقاتی تقسیم پر کوئی زد نہیں پڑتی، بلکہ خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے النکت میں اپنی کتاب ''تعریف اہل التقدیس'' کے برعکس رواۃ کے طبقات میں تبدیلی کی ہے، جو غمازی ہے کہ یہ معاملہ اجتہادی نوعیت کا ہے۔
مدلسین کی اس طبقاتی تقسیم سے معلوم ہوا کہ بعض مدلسین کی معنعن روایت مقبول ہوتی ہے اور بعض کی رد۔
امام شافعی کے موقف کے خلاف تیسری دلیل یہ ہے کہ محدثین تدلیس کی قلت اور کثرت کا بھی اعتبار کرتے ہیں۔

تیسری دلیل: تدلیس کی کمی و زیادتی کی تاثیر:

مدلسین کی معنعن روایات کا عمومی حکم اوپر بیان ہو چکا ہے کہ ایسی مرویات ضعیف ہوں گی، الا یہ کہ مدلس اپنے شیخ سے سماع کی صراحت کرے یا اس کا کوئی متابع یا شاہد موجود ہو۔
مگر جو راوی قلیل التدلیس ہو، اس کی معنعن روایت مقبول ہوگی، بشرطیکہ وہ خود

ثقہ ہو اور اس روایت میں نکارت نہ پائی جائے۔ اگر نکارت موجود ہو اور اس کا بظاہر کوئی اور سبب نہ ہو تو وہ تدلیس کا شاخسانہ قرار دی جائے گی۔ گویا ثقہ مدلس راوی کے عنعنہ کو تبھی تدلیس قرار دیا جائے گا، جب اس کی سند یا متن میں نکارت پائی جائے گی۔

تدلیس کی کمی اور زیادتی کے بارے میں عام طور پر ایک غلط فہمی پائی جاتی ہے۔ جس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

قلت اور کثرت کے لیے کسوٹی:

غلط فہمی یہ ہے کہ راوی کے قلیل یا کثیر التدلیس ہونے کے لیے کسوٹی مدلسین کا باہمی تقابل ہے۔ جو کبھی کبھار تدلیس کرتا ہے تو وہ قلیل التدلیس ہوگا اور جو کثرت سے تدلیس کرتا ہے تو وہ کثیر التدلیس ہوگا۔ اس مسئلہ میں یہ اساسی غلطی ہے۔

درست موقف یہ ہے کہ کسوٹی راوی کی مرویات اور اس کی مقدارِ تدلیس ہے، یعنی ایک راوی نے بہت کم روایات بیان کیں، مگر وہ ان میں بھی تدلیس کرتا ہے، تو یہ راوی کثیر التدلیس ہوگا اور جس راوی کی مرویات سے ذخیرۂ احادیث معمور ہے اور اس کی تدلیس کا تناسب بھی وہی ہے، جو ابھی کثیر التدلیس کا مذکور ہوا ہے، تو یہ قلیل التدلیس ہوگا۔ اس کے عنعنہ اور قبلِ ازیں مذکور (کثیر التدلیس) شخص کے عنعنہ میں فرق کیا جائے گا۔

اول الذکر کے عنعنہ کے مقبول ہونے کا دائرہ مضیّق ہوگا اور مؤخر الذکر مدلس کے عنعنہ کے مقبول ہونے کا دائرہ وسیع ہوگا۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ معرفت بھی ضروری ہے کہ مدلس کے قلیل یا کثیر التدلیس ہونے کی پہچان کیا ہے؟

قلت اور کثرت کی معرفت کے ذرائع:

تدلیس کی کمی اور زیادتی کو جاننے کے دو ذرائع ہیں:

۱۔ پہلا ذریعہ یہ ہے کہ متقدمین ناقدینِ فن میں سے کوئی امام کسی مدلس راوی کو صراحتاً کثیر التدلیس قرار دے یا اس کے عنعنہ کے بارے میں یہ شرط لاگو کر دے کہ اس کی روایت صحت پر تبھی محمول کی جائے گی، جب وہ اپنے شیخ سے سماع کی صراحت کرے گا۔ جیسا کہ محدثین نے محمد بن اسحاق کے عنعنہ کے بارے میں یہ اصول مقرر کیا ہے۔ یہ علامت ہے کہ ایسا مدلس کثیر التدلیس ہے۔

۲۔ دوسرا ذریعہ یہ ہے کہ ناقدینِ فن کے طرزِ عمل کو دیکھا جائے کہ وہ مدلس راوی کی مرویات سے کیسا سلوک برتتے ہیں۔ مثلاً وہ مدلس کی روایت صرف اسی صورت میں قبول کرتے ہیں، جب وہ اپنے شیخ سے سماع کی صراحت کر لے، یہ بھی دلیل ہے کہ فلاں مدلس کثیر التدلیس ہے۔

جو مدلسین ان دونوں صورتوں میں سے کسی صورت میں داخل نہیں تو وہ قلیل التدلیس مدلسین ہیں۔ یہی فہم ناقدینِ فن کے اقوال سے مترشح ہوتا ہے۔

۱۔ امام ابن معین رحمہ اللہ کا فیصلہ:

امام یعقوب بن شیبہ رحمہ اللہ ۲۶۲ھ نے امام العلل یحییٰ بن معین رحمہ اللہ ۲۳۳ھ سے تدلیس کی بابت استفسار کیا تو امام ابن معین رحمہ اللہ نے تدلیس کو معیوب اور مکروہ جانا۔ امام ابن شیبہ رحمہ اللہ نے امام العلل سے سوال کیا:

''مدلس اپنی روایت میں قابلِ اعتماد ہوتا ہے، یا جب وہ ''حدثنا'' یا ''أخبرنا'' کہے؟ یعنی اپنے سماع کی صراحت کرے۔

امام صاحب نے انتہائی لطیف جواب ارشاد فرمایا جو ان کے اس میدان کے شہسوار ہونے پر دلالت کرتا ہے، فرمایا: ''لا يكون حجة فيما دلّس''

”جس روایت میں وہ تدلیس کرے گا، اس میں قابلِ اعتماد نہیں ہوگا۔“

(الكفاية للخطيب البغدادي: ٢/ ٣٨٧۔ إسناده صحيح۔، الكامل لابن عدي: ١/ ٤٨، التمهيد لابن عبد البر: ١/ ١٧۔ ١٨)

قارئینِ کرام! ذرا غور فرمائیں کہ امام ابن معین رحمہ اللہ نے مدلس کی روایت کے عدمِ حجت ہونے میں یہ قاعدہ بیان نہیں فرمایا کہ جب وہ روایت عنعنہ سے کرے تو تب وہ حجت نہیں ہوگا، بلکہ فرمایا کہ اس کا عنعنہ مقبول ہے، مگر اس شرط پر کہ اس عنعنہ میں تدلیس مضمر نہ ہو۔ بصورت دیگر وہ روایت منکر اور نا قابلِ اعتماد ہوگی۔

امام ابن معین ربیع بن صبیح کے بارے میں فرماتے ہیں:

”ربما دلس“ (التاريخ لابن معين، فقرة: ٣٢٤۔ الدارمي)

”وہ کبھی کبھار تدلیس کرتا ہے۔“

گویا وہ تدلیس کی کمی و بیشی کے قائل تھے۔ ورنہ ”ربما“ کی صراحت بے معنی ہوگی۔

۲۔ امام ابن المدینی رحمہ اللہ کے ہاں تأثیر:

امام العلل وطبیبها علی بن المدینی رحمہ اللہ امام ابن شیبہ رحمہ اللہ کے استفسار پر فرماتے ہیں:

”إذا كان الغالب عليه التدليس فلا حتى يقول: حدثنا“

”جب تدلیس اس پر غالب آجائے تو تب وہ حجت نہیں ہوگا، یہاں تک کہ وہ اپنے سماع کی توضیح کرے۔“

(الكفاية للبغدادي: ٢/ ٣٨٧ ۔إسناده صحيح۔ التمهيد لابن عبد البر: ١/ ١٨)

انھوں نے اس جوابی فقرہ میں دو باتوں کی نشان دہی فرمائی ہے:

اولاً: مدلّس روایت حجت نہیں۔

ثانیاً: اس راوی کی جتنی مرویات ہیں، ان کے تناسب سے وہ بہت زیادہ تدلیس کرتا ہے، یعنی اس کی تدلیس مرویات پر غالب ہے تو اس کی روایت قبول کرنے میں یہ شرط لاگو کی جائے گی کہ وہ اپنے سماع کی صراحت کرے۔

ان کے کلام کا مفہومِ مخالف یہ ہے کہ قلیل التدلیس راوی کا عنعنہ مقبول ہوگا، الّا یہ کہ اس میں تدلیس ہو۔

جیسا کہ امام سخاوی رحمہ اللہ نے امام ابن المدینی رحمہ اللہ کے اس قول کی توضیح میں فرمایا ہے۔ (فتح المغيث للسخاوي: ١/ ٢١٦)

۳۔ حافظ ابن رجب کا موقف:

حافظ ابن رجب رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول (ہر مدلس کا عنعنہ مردود ہوگا) ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

> "امام شافعی رحمہ اللہ کے علاوہ دیگر محدثین نے راوی کی حدیث کے بارے میں تدلیس کے غالب ہونے کا اعتبار کیا ہے، جب تدلیس اس پر غالب آ جائے گی تو اس کی حدیث اس وقت قبول کی جائے گی جب وہ صراحتِ سماع کرے۔ یہ علی بن مدینی رحمہ اللہ کا قول ہے، جسے یعقوب بن شیبہ نے بیان کیا ہے۔" (شرح علل الترمذي لابن رجب: ٢/ ٥٨٣)

حافظ ابن رجب رحمہ اللہ کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا رجحان بھی امام علی بن مدینی رحمہ اللہ وغیرہ کی طرف ہے۔

۴۔ امام احمد رحمہ اللہ کا نظریہ:

امام احمد رحمہ اللہ بھی اس مسئلہ میں دیگر ناقدین کے ہم دم ہیں۔ امام ابو داود رحمہ اللہ نے امام احمد سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا، جو تدلیس کی وجہ سے

معروف ہے کہ جب وہ "سمعت" نہ کہے تو وہ قابلِ اعتماد ہوگا؟

امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: ''مجھے نہیں معلوم''

میں نے پوچھا: اعمش کی تدلیس کے بارے میں کیا خیال ہے؟ اس کے لیے الفاظ کیسے تلاش کیے جائیں گے (ان کی ان مرویات کو کیسے اکٹھا کیا جائے گا، جن میں سماع کی صراحت نہیں!)

امام احمد رحمہ اللہ نے جواباً فرمایا: ''یہ کام بڑا مشکل ہے۔''

امام ابو داود رحمہ اللہ نے فرمایا: "أي إنك تحتج به" آپ اعمش کی معنعن روایات کو قابلِ اعتماد گردانتے ہیں!

(سؤالات أبي داود للإمام أحمد، ص: ۱۹۹، فقرة: ۱۳۸)

گویا امام احمد کا مقصود یہ ہے کہ ایک راوی اپنی مرویات کے تناسب سے بہت کم تدلیس کرتا ہے تو اس کے عنعنہ کو محض اس وجہ سے رد نہیں کیا جائے گا کہ وہ مدلس راوی ہے۔ اگر ایسا کیا گیا تو بہت ساری مقبول احادیث بھی رد کرنا ہوں گی۔ یہ تشدد اور بے موقع سختی کا اظہار ہے۔ ضروری ہے کہ ہم اعمش اور ان جیسے دوسرے مدلسین کی معنعن روایات مطلق طور پر قبول کریں، یہاں تک کہ کسی دلیل سے اس مخصوص حدیث میں تدلیس معلوم ہو جائے، مثلاً صحیح سند کے باوجود متنِ حدیث میں نکارت آجائے، یا پھر کسی دوسری روایت میں اس شیخ سے عدمِ سماع کی صراحت کرے وغیرہ تو وہ مخصوص روایت ناقابلِ اعتبار ہوگی۔

مزید برآں امام احمد رحمہ اللہ کے قول ''میں نہیں جانتا'' سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ سبھی مدلسین سے یکساں سلوک نہیں کیا جائے گا۔ سائل خواہش مند تھے کہ امام احمد رحمہ اللہ اس حوالے سے کوئی کلّی قاعدہ بیان فرما دیں، مگر انھوں نے کوئی قاعدہ کلیہ نہیں بتلایا۔

خلاصہ یہ ہے کہ وہ کثیر التدلیس راوی کے عنعنہ کے بارے میں توقف بھی کرتے ہیں اور ان کے ہاں اس حوالے سے کوئی کلی قاعدہ موجود نہیں ہے۔

وہ اعمش کا عنعنہ رد نہیں کر رہے، جو مشہور بالتدلیس ہیں، تو اس کا لازمی تقاضہ یہ ہے کہ وہ قلیل التدلیس راوی کے عنعنہ کو بالاولی سماع پر محمول کرتے ہیں۔

گویا یہ وہی منہج ہے، جو امام ابن معین رحمہ اللہ، امام ابن المدینی رحمہ اللہ وغیرہ کا ہے۔

۵۔ امام بخاری رحمہ اللہ قلتِ تدلیس کے قائل ہیں:

امام بخاری رحمہ اللہ سفیان ثوری کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں:

"ولا أعرف لسفيان الثوري عن حبيب بن أبي ثابت ولا عن سلمة بن كهيل ولا عن منصور وذكر مشايخ كثيرة، ولا أعرف لسفيان عن هؤلاء تدليساً ما أقل تدليسه"

(علل الترمذی: ۲/ ۹۶۶، التمهيد لابن عبد البر: ۱/ ۳۵، جامع التحصيل للعلائی، ص: ۱۳۰، النكت لابن حجر: ۲/ ۶۳۱)

امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ تدلیس کی کمی اور زیادتی کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ انھوں نے یہ نہیں فرمایا کہ سفیان ثوری جن اساتذہ سے تدلیس نہیں کرتے، ان سے معنعن روایت بھی بیان نہیں کرتے۔ بلکہ یہ فرمایا:

"سفیان ثوری کی ان شیوخ سے تدلیس میں نہیں جانتا۔"

اور یہ بھی انتہائی بعید ہے کہ ثوری کی ان شیوخ سے سبھی مرویات جو امام بخاری رحمہ اللہ تک پہنچی ہیں، وہ سماع یا تحدیث کی صراحت کے ساتھ ہوں، بلکہ ان سے معنعن روایات کا موجود ہونا ایک مسلّمہ حقیقت ہے۔ مگر اس کے باوجود انھوں نے جن احادیث کا تتبع کیا ہے، وہ ایسی ہیں جن میں تدلیس موجود ہو۔ ایسی نہیں جن میں سماع اور تدلیس دونوں کا احتمال ہو۔

یہاں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ انھوں نے ثوری کی ان شیوخ سے روایات میں اصل اتصالِ سند کو رکھا ہے، تا آنکہ کسی روایت میں صراحتاً تدلیس ثابت ہو جائے؟ یا پھر ان روایات میں اصل انقطاع ہے، یہاں تک کہ ہر ہر حدیث میں سماع یا تحدیث کی صراحت موجود ہو؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ انھوں نے امام ثوری کی ان سے معنعن روایات کو سماع پر محمول کیا ہے، تا آنکہ کسی قرینے سے معلوم ہو جائے کہ یہ روایت مدلّس ہے، جیسا کہ دیگر ماہرینِ فن کا اسلوب ہے۔

ثانیاً: چونکہ سفیان ثوری کو امام بخاری سے قبل متعدد محدثین نے مدلس قرار دیا ہے، جن میں امام یحییٰ بن سعید القطان بھی شامل ہیں۔

(التاريخ لابن معين: ۳/ ۳۷٤، فقره: ۱۸۲۲ ـرواية الدوري ـ، العلل و معرفة الرجال للإمام أحمد: ۱/ ۲٤۲، فقره: ۳۱۸)

جس کی بنا پر امام بخاری جانتے تھے کہ ثوری مدلس ہیں۔ اب سوال یہ تھا کہ ان کی تدلیس کی ماہیت کیا ہے؟ جس کے پیشِ نظر انھوں نے ثوری کی سبھی روایات کا استقرا کیا اور پھر یہ نتیجہ نکالا کہ ثوری قلیل التدلیس ہیں، لہٰذا ان کا عنعنہ سماع پر محمول کرتے ہوئے قبول کیا جائے گا۔ مدلّس روایت اس سے مستثنیٰ ہوگی۔ اگر وہ انھیں کثیر التدلیس سمجھتے تو بحث کا کیا فائدہ؟ کیونکہ یہ تحصیل حاصل ہے کہ کثیر التدلیس کا عنعنہ موجبِ ضعف ہے۔

ثالثاً: امام بخاری رحمہ اللہ کے اس قول سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام ثوری ان نامزد اور دیگر متعدد شیوخ سے بھی تدلیس نہیں کرتے۔ یہ نکتہ اختلاف کے وقت ترجیح دینے میں، راویان کے طبقات کی معرفت میں اور ان شیوخ سے سفیان اور دیگر راویان کی روایت کے موازنے میں ممد ثابت ہوسکتا ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کے شاگرد امام مسلم رحمہ اللہ کا قول اس مسئلہ میں دلیلِ قطعی ہے۔

٦۔ امام مسلم رحمہ اللہ کی صراحت اور منہجِ محدثین:

امام مسلم رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

"إنما كان تفقد من تفقد منهم سماع رواة الحديث ممن روى عنهم إذا كان الراوي ممن عرف بالتدليس في الحديث وشهر به، فحينئذٍ يبحثون عن سماعه في روايته، ويتفقدون ذلك منه؛ كي تنزاع عنهم علة التدليس"

''محدثین نے جن راویوں کا اپنے شیوخ سے سماع کا تتبع کیا ہے، وہ ایسے راوی ہیں، جو حدیث میں تدلیس کی وجہ سے شہرت یافتہ ہیں۔ وہ اس وقت ان کی روایات میں صراحتِ سماع تلاش کرتے ہیں، تاکہ ان سے تدلیس کی علت دور ہو سکے۔''

(مقدمہ صحیح مسلم، ص: ۲۲، طبع مکتبۃ دارالسلام)

امام مسلم رحمہ اللہ کا یہ قول اس بارے میں نصِ صریح ہے کہ صراحتِ سماع ان راویوں کی تلاش کی جائے گی، جو بہ کثرت تدلیس کرتے ہیں اور ان کی شہرت کی وجہ ان کا مدلس ہونا ہے۔ گویا قلیل التدلیس راوی کا عنعنہ مقبول ہوگا، ما سوائے مدلّس (تدلیس والی) روایت کے۔

امام مسلم رحمہ اللہ نے یہ موقف محدثین کا بتلایا ہے۔ فتدبر!

حافظ ابن رجب رحمہ اللہ امام مسلم رحمہ اللہ کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اس قول میں احتمال ہے کہ امام صاحب کا مقصود یہ ہے کہ اس راوی کی حدیث میں تدلیس کی کثرت ہو۔

یہ بھی احتمال ہے کہ امام صاحب اس قول سے مراد تدلیس کا ثبوت اور صحت لے رہے ہوں۔ اس صورت میں امام مسلم رحمہ اللہ کا قول امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کے مترادف ہوگا۔" (شرح علل الترمذي لابن رجب: ٢/ ٥٨٣)

حافظ ابن رجب رحمہ اللہ کے اس قول کے حوالے سے عرض ہے کہ ان کا ذکر کردہ پہلا احتمال امام مسلم رحمہ اللہ کے منہج کے عین مطابق ہے، کیونکہ تدلیس کی بنا پر راوی اسی وقت مشہور ہوگا، جب وہ کثرت سے کرے گا۔ رہا ایک حدیث میں تدلیس کرنا یا ایک ہی بار تدلیس کرنا تو اس سے تدلیس میں شہرت نہیں مل سکتی۔

ان متقدمین کے علاوہ متعدد متأخرین بھی تدلیس کی کمی اور زیادتی کا اعتبار کرتے ہیں۔ امام حاکم، امام ابو نُعیم، امام ابو عمرو الدانی، حافظ علائی اور حافظ ابن حجر رحمہم اللہ وغیرہ کے حوالے سے ہم "دوسری دلیل: طبقاتی تقسیم" کے تحت عرض کر چکے ہیں۔

۷۔ امام ابو حاتم رحمہ اللہ:

انھوں نے عکرمہ بن عمار کے بارے میں فرمایا:

"وہ بسا اوقات تدلیس کرتا ہے۔" (الجرح والتعديل: ٧/ ١١)

سوید بن سعید کی بابت فرمایا:

"یہ کثرت تدلیس کرتے ہیں۔" (الجرح والتعديل: ٤/ ٢٤٠)

۸۔ امام ابو داود:

انھوں نے محمد بن عیسیٰ الطباع کے بارے میں فرمایا:

"وہ بسا اوقات تدلیس بھی کرتے تھے۔"

(سؤالات الآجري: ٢/ ٢٤٦، فقرة: ١٧٣٧)

مبارک بن فضالہ کے بارے میں کہا:

”وہ شدید التدلیس ہے۔“ (سؤالات الآجري: ١/ ٣٩٠)

٩۔ امام یحییٰ بن سعید القطان:

”میں مبارک بن فضالہ سے کوئی چیز قبول نہیں کرتا، سوائے اس کے جس میں وہ کہے: حدثنا۔“ (الجعديات: ٣٢٧٥)

١٠۔ امام عبدالرحمٰن بن مہدی:

”مبارک بن فضالہ تدلیس کرتے ہیں۔ ہم ان کی وہی روایت لکھتے ہیں، جس میں وہ کہتے ہیں: سمعت الحسن۔“ (الجعديات: ٣٢٧١)

١١۔ امام ابن سعد:

”حمید الطّویل بسا اوقات انس بن مالک سے تدلیس کرتے ہیں۔“

(الطبقات الكبرىٰ: ٧/ ٢٥٢)

مبارک کے بارے میں کہا:

”وہ بہ کثرت تدلیس کرتا ہے۔“ (الطبقات: ٧/ ٣١٣)

١٢۔ امام ابوزرعہ:

”مبارک انتہائی زیادہ تدلیس کرتا ہے، جب وہ کہے: حدثنا، تب وہ ثقہ (معتمد علیہ) ہے۔“ (الجرح والتعديل: ٨/ ٣٣٩)

زکریا بن ابی زائدہ کے بارے میں کہا:

”وہ شعبی سے بہ کثرت تدلیس کرتے ہیں۔“ (الجرح والتعديل: ٣/ ٥٩٤)

١٣۔ امام یعقوب بن شیبہ:

انھوں نے محمد بن حازم کے بارے میں کہا:

’’وہ بسا اوقات تدلیس کرتا ہے۔‘‘

(سير أعلام النبلاء: ٩/ ٧٦، تاريخ بغداد: ٥/ ٢٤٩)

۱۴۔ حافظ عجلی:

اسماعیل بن ابی خالد کے بارے میں رقمطراز ہیں:

’’وہ بسا اوقات شعبی سے ارسال (تدلیس) کرتے ہیں۔‘‘

(معرفة الثقات والضعفاء للعجلي: ١/ ٢٢٥، تاريخ الثقات، ص: ٦٤)

۱۵۔ حافظ دارقطنی:

’’ابن جریج کی تدلیس سے محتاط رہا جائے، کیونکہ وہ خطرناک تدلیس کرتے ہیں۔‘‘ (سؤالات الحاكم للدارقطني، ص: ١٧٤)

یحییٰ بن ابی کثیر کے بارے میں فرمایا:

’’وہ بہ کثرت تدلیس کرتا ہے۔‘‘ (التتبع، ص: ١٢٦)

ان ائمہ کے اقوال کو پیشِ نظر رکھنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ائمہ نقد کے ہاں تدلیس کی قلت اور کثرت کا اعتبار کیا جاتا تھا۔ ورنہ انھیں یہ صراحت کرنے کی ضروری ہی کیا تھی کہ فلاں قلیل اور فلاں راوی کثیر التدلیس ہے۔ وہ محض یہ کہہ دیتے کہ فلاں مدلس ہے اور بس۔

جس طرح راویان کی ثقاہت اور ضعف کے درجات ہیں، اسی طرح تدلیس کے بھی مراتب ہیں۔

۱۶۔ حافظ علائی رحمہ اللہ:

مدلسین کے طبقات مقرر کرنے والے سب سے پہلے حافظ علائی ہیں، وہ رقمطراز ہیں:

’’پھر اس کے بعد جان لیا جائے کہ سبھی مدلسین ایک مرتبہ میں نہیں کہ ان

میں سے ہر ایک کے عنعنہ میں توقف کیا جائے، اگرچہ وہ سماع کی صراحت نہ کرے، بلکہ ان کے مختلف طبقات ہیں۔“

(جامع التحصيل للعلائي، ص: ١٢٩)

پھر مدلسین کے پانچ طبقات ذکر کیے ہیں، جنھیں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اساس قرار دیا ہے۔

١٧۔ حافظ برہان الدین حلبی:

حافظ حلبی رحمہ اللہ نے بھی حافظ علائی کی تائید کی ہے۔

(مقدمه التبيين في أسماء المدلسين)

١٨۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ:

موصوف بھی تدلیس کی کمی اور زیادتی کا اعتبار کرتے ہیں، جس کی تائید ان کی مدلسین کی طبقاتی تقسیم بھی کرتی ہے۔

بلکہ انھوں نے مقدمۃ کتاب طبقات المدلسین اور النکت علی کتاب ابن الصلاح (٢/ ٦٣٦۔ ٦٤٤) میں اس کی صراحت بھی فرمائی ہے۔

بعض لوگ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی اس طبقاتی تقسیم پر خاصے ناراض ہیں، حالانکہ یہ تقسیم انھوں نے حافظ علائی رحمہ اللہ کی کتاب جامع التحصیل سے اخذ کی ہے، اس لیے انھیں حافظ علائی رحمہ اللہ کو بھی تنقید کا نشانہ بنانا چاہیے۔

١٩۔ حافظ سخاوی رحمہ اللہ:

حافظ سخاوی رحمہ اللہ امام ابن مدینی رحمہ اللہ کے قول کے تناظر میں فرماتے ہیں:

”إن كان وقوع التدليس منه نادراً قبلت عنعنته ونحوها وإلا فلا“ (فتح المغيث للسخاوي: ١/ ٢١٦)

”اگر راوی سے تدلیس کا وقوع بہت کم ہو تو اس کا عنعنہ وغیرہ (قال، حدث) قبول کیا جائے گا، بصورت دیگر نہیں۔“

بعد ازاں حافظ سخاوی نے مدلسین کے پانچ طبقات کی تائید کی ہے۔

۲۰۔ شیخ الشریف حاتم العونی:

موصوف کا مصطلح الحدیث میں علمی رسوخ ایک مسلّمہ حقیقت ہے، جس پر ان کی متعدد کتب بخوبی دلالت کرتی ہیں۔

تدلیس، ارسالِ خفی اور حسن بصری کی مرویات کے حوالے سے ان کی کتاب ”المرسل الخفي و علاقته بالتدليس“ انتہائی معروف ہے۔ اسی طرح معاصرین کی معنعن حدیث کے بارے میں ان کی کتاب ”إجماع المحدثين على عدم اشتراط العلم بالسماع في الحديث المعنعن بين المتعاصرين“ بھی شہرۂ آفاق ہے۔

یہ دونوں کتب غمازی ہیں کہ موصوف کا تدلیس، مدلسین، غیر مدلسین اور ان کے عنعنات کے بارے میں قابلِ قدر دراستہ ہے۔

موصوف کے ہاں بھی تدلیس کی قلت اور کثرت کا اعتبار کیا جائے گا۔
(المرسل الخفی للعوني: ۱/ ۴۹۰۔ ۴۹۲)

مزید لکھتے ہیں:

”محدثین ہر مدلس، جس سے تدلیس کی کوئی صورت صادر ہوتی ہے، کا عنعنہ رد نہیں کرتے۔ باوجود کہ وہ توسع سے کام لیتے ہوئے اسے مدلس قرار دیتے ہیں۔

جبکہ حقیقی مدلس وہ ہوتا ہے جس کے عنعنہ پر تدلیس غالب ہو، ایسا راوی استحقاق رکھتا ہے کہ اس کے عنعنہ کو رد کیا جائے۔

رہا وہ شخص جس کی تدلیس تھوڑی یا انتہائی نادر ہو تو اس کے عنعنہ کو رد نہیں کیا جائے گا۔ اگر چہ اسے مدلس بھی قرار دیا ہو۔

سندِ معنعن کی قبولیت میں ایسے مدلس کا نہ پایا جانا مشروط ہے جو کثیر التدلیس ہو اور یہی حقیقی مدلس ہے۔

خواہ وہ (حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اور ان کے ما بعد کی اصطلاح کے مطابق) تدلیس ہو یا ارسالِ خفی، دونوں صورتوں میں قلیل التدلیس راوی کے عنعنہ کا حکم یکساں ہے۔ یہ تدلیس اس کے باقی عنعنات میں اثر انداز نہ ہوگی۔ کیونکہ حکم کا مدار اغلبیت پر ہوتا ہے، شذوذ پر نہیں۔ اس (قلتِ تدلیس) کی وجہ سے اسے حقیقی مدلس قرار نہیں دیا جا سکتا، جس کا عنعنہ مردود ہو۔"

(إجماع المحدثين للشريف حاتم، ص: ١٥٥)

۲۱۔ محدث البانی رحمہ اللہ:

موصوف فرماتے ہیں:

"محدثین نے مدلسین کے طبقات بنائے ہیں، بعض ایسے ہیں جن کی تدلیس کو برداشت کیا جاتا ہے، کیونکہ وہ قلیل التدلیس ہیں، ان کا عنعنہ قبول کیا جائے گا..." النصيحة للألباني (ص: ٢٧۔ ٢٨)

۲۲۔ دکتور خالد الدریس:

دکتور صاحب فرماتے ہیں:

"کثیر اور قلیل التدلیس کے مابین فرق کا ثمرہ یہ ہے کہ قلیل التدلیس کا عنعنہ اتصال پر محمول کیا جائے گا، الا یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے اسی حدیث میں تدلیس کی ہے تو اس وقت اس سے احتجاج نہیں کیا جائے

گا یہ (تدلیس شدہ روایت نا قابلِ قبول ہے) احتراز متفق علیہ ہے۔
رہا کثیر التدلیس تو اس کا عنعنہ قبول نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ وہ اپنے
سماع کی صراحت کرے۔'' الحدیث الحسن (١/ ٤٧٣)

نیز فرمایا:

''جمہور متأخرین کے ہاں مدلس کے عنعنہ کو قبول کرنے کا معمول ہے،
ہاں اگر وہ نادر التدلیس ہو یا وہ صرف ثقہ سے تدلیس کرنے والا ہو۔''
الحدیث الحسن (٥/ ٢١٤٤)

نیز درج ذیل علماء کے نزدیک بھی تدلیس کی قلت و کثرت کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔

۲۳۔ شیخ العرب والعجم سید بدیع الدین راشدی:

"جزء منظوم في أسماء المدلسين" جو''الفتح المبين في تحقيق طبقات المدلسين للشيخ زبير علی زئی'' کے ذیل میں (ص: ۸۸) مطبوع ہے۔

۲۴۔ سید محبّ اللہ راشدی:

ان کا مضمون ہفت روزہ ''الاعتصام'' ۔لاہور میں شائع ہوا، جواب مقالاتِ راشدیہ میں شامل ہے۔ جس میں انھوں نے مسئلہ تدلیس میں قابلِ قدر ڈاکٹر ابو جابر عبداللہ دامانوی صاحب اور لائقِ تکریم فضیلۃ الشیخ حافظ زبیر حفظہ اللہ کے موقف کی تردید کی ہے۔ ملاحظہ ہو: مقالاتِ راشدیہ ① ''بحالتِ قیام جوتا پہننے کی ممانعت کی احادیث کی تحقیق'' (ص: ۲۹۷) اور ② ''تسكين القلب المشوش بإعطاء التحقيق في تدليس الثوري والأعمش'' (ص: ۳۰۴) پہلا مقالہ دامانوی حفظہ اللہ کی تردید میں ہے، جبکہ دوسرا محترم زبیر حفظہ اللہ کے جواب میں ہے۔

۲۵۔ دکتور عواد الخلف:

روایات المدلسین في صحیح البخاري (۱۰، ۲٦)، روایات المدلسین في صحیح مسلم (۱۸، ٦۸)

۲٦۔ دکتور ابوبکر الکافی:

منهج الإمام البخاري في تصحیح الأحادیث و تعلیلها: (ص: ۲۰۷)

۲۷۔ شیخ ربیع بن ہادی المدخلی:

الرد المفحم علی من اعتدی علی صحیح مسلم (ص: ۳۸)

۲۸۔ علامہ محمود سعید ممدوح:

تنبیه المسلم إلی تعدی الألبانی علی صحیح مسلم (ص: ٦۱، ٤۷۔ ٤۹)

۲۹۔ شیخ ابوعبیدہ:

مشہور حسن کا رجحان بھی اسی جانب ہے۔ بهجة المنتفع (۳۸۰، ۳۸۵)

۳۰۔ ابوالحسن مصطفیٰ بن اسماعیل السلیمانی:

إتحاف النبیل بأجوبة أسئلة علوم الحدیث والعلل والجرح والتعدیل (۱/ ۱۰۳، ۲۱۲) تحقیق: أبي إسحاق دمیاطی.

۳۱۔ دکتور محمد بن طلعت:

معجم المدلسین (ص: ۳۷۔ ٤۰)

۳۲۔ شیخ صالح بن سعید عومار الجزائری:

التدلیس وأحکامه (ص: ۱٤۸۔ ۱۵۰)

۳۳۔ شیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن السعد:

تقديم: منهج المتقدمين في التدليس (ص: ٢٢)

۳۴۔ دکتور ناصر بن حمد الفہد:

منهج المتقدمين في التدليس.

۳۵۔ دکتور مسفر بن غرم اللہ دمینی:

التدليس في الحديث (ص: ١٤٣)

۳۶۔ دکتور زیاد محمد منصور:

محقق: سؤالات أبي داود للإمام أحمد (ص: ١٩٩)

۳۷۔ دکتور صلاح الدین علی عبدالموجود:

امام سفيان بن عيينة (ص: ١٩٣۔ ١٩٤، اُردو طبع، مکتبہ دار السلام)

۳۸۔ دکتور علی بن عبداللہ الصیاح:

الموسوعة عن الإمام يعقوب بن شيبة (١/ ٢٠٠۔ ٢٠٤)

۳۹۔ شیخ ابوعبداللہ احمد بن عبداللطیف:

الانتصار لمذهب الأئمة الأخيار (ص: ٢٧٧۔ ٢٧٨)

۴۰۔ شیخ حماد انصاری:

إتحاف ذوي الرسوخ.

۴۱۔ دکتور عبداللہ بن محمد حسن دمفو:

مرويات الزهري المعلة (٣/ ١٣٠٧)

۴۲۔ شیخ عدنان علی الخضر :

الموازنة (ص: ۳۳۲)

۴۳۔ شیخ ابراہیم بن عبداللہ اللاحم :

الاتصال والانقطاع (ص: ۳۲۰)

۴۴۔ دکتور حمزہ احمد الزین :

حديث أبي الزبير عن جابر في صحيح مسلم (ص: ۲۸۵ ضمن: أحاديث الشيوخ الكبار)

۴۵۔ اُستاذِ گرامی ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ :

توضیح الکلام وغیرہ۔

۴۶۔ شیخ ماہر یسین فحل :

الجامع في العلل والفوائد (۱/ ۱۲۳، ۵/ ۲۹۱)

۴۷۔ شیخ ابو اسحاق الحوینی :

نثل النبال (۳/ ۱۷۰۶، ۱۷۰۷)

۴۸۔ شیخ ابو اسحاق الدمیاطی :

محقق اتحاف النبیل (۱/ ۱۰۳)

قارئینِ کرام! ان علمائے کرام کے اقوال سے معلوم ہو چکا ہے کہ تدلیس کا حکم لگانے سے قبل یہ تعیین ضروری ہے کہ وہ قلیل ہے یا کثیر التدلیس؟ اول الذکر کی معنعن روایت مقبول ہوگی، مؤخر الذکر کی روایت کی صحت کے لیے سماع کو

تلاش کیا جائے گا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے موقف کے خلاف چوتھی دلیل ملاحظہ ہو:

چوتھی دلیل: ثقات سے تدلیس کی تأثیر:

محدثین کے ہاں جس طرح تدلیس کی کمی اور زیادتی کی بنا پر معنعن روایت کا حکم بدل جاتا ہے، اسی طرح ثقہ یا ضعیف راویوں سے بھی تدلیس کرنے کی وجہ سے حکم مختلف ہو جاتا ہے۔

جو مدلسین صرف ثقہ راویان سے تدلیس کریں تو ان کا عنعنہ مقبول ہوگا۔

۱۔ یہی موقف حافظ ابو الفتح الأزدي رحمہ اللہ۔ (الكفاية للخطيب البغدادي: ٢/ ٣٨٦، ٣٨٧، رقم: ١١٦٥، النكت للزركشي، ص: ١٨٩، النكت لابن حجر: ٢/ ٦٢٤، فتح المغيث للسخاوي: ١/ ٢١٥)

۲۔ حافظ ابو علی الحسین بن علی بن زید الکرابیسی رحمہ اللہ ۲۴۸ھ۔ (شرح علل الترمذي لابن رجب: ٢/ ٥٨٣)

۳۔ حافظ بزار رحمہ اللہ۔ (النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي، ص: ١٨٤، فتح المغيث للعراقي، ص: ٨٠، ٨١، النكت لابن حجر: ٢/ ٦٢٤، فتح المغيث للسخاوي: ١/ ٢١٥، تدريب الراوي للسيوطي: ١/ ٢٢٩)

۴۔ ابو بکر الصیرفی رحمہ اللہ نے الدلائل والأعلام میں اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ (النكت للزركشي، ص: ١٨٤، فتح المغيث للعراقي، ص: ٨١، النكت لابن حجر: ٢/ ٦٢٤) وغیرہ

۵۔ حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ۔ (التمهيد: ١/ ١٧)

۶۔ قاضی عیاض رحمہ اللہ۔ (مقدمة إكمال المعلم بفوائد مسلم، ص: ۳٤۹)

۷۔ حافظ علائی رحمہ اللہ۔ (جامع التحصيل، ص: ۱۱۵)

۸۔ امام ذہبی رحمہ اللہ۔ (الموقظة، ص: ۱۳۲ مع شرحه: للشيخ الشريف حاتم العوني)

۹۔ شیخ الشریف حاتم بن عارف العونی۔ (المرسل الخفي وعلاقته بالتدليس: ۱/ ٤۹۲)

۱۰۔ شیخ صالح بن سعید الجزائری۔ التدليس وأحكامه وآثاره النقدية، ص: ۱۱۳، ۱۵۰) تلك عشرة كاملة! ولدينا مزيد!

پانچویں دلیل: طویل رفاقت کی تأثیر:

جو مدلس راوی کسی استاد کے ساتھ اتنا طویل زمانہ گزارے جس میں وہ اس کی تقریباً سبھی مرویات سماعت کر لے۔ اگر کچھ رہ بھی جائیں تو وہ انتہائی تھوڑی مقدار میں ہوں۔

ایسے مدلس کی ایسے شیخ سے تدلیس انتہائی نادر بلکہ کالمعدوم ہوتی ہے۔ کیونکہ عام طور پر ایسی صورت میں تدلیس کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اور اس کے عنعنہ کو سماع پر محمول کیا جاتا ہے، الا یہ کہ کسی خاص روایت میں تدلیس ثابت ہو جائے۔

امام حاکم رحمہ اللہ نے مدلسین کی پانچویں جنس میں انھیں مدلسین کا تذکرہ کیا ہے۔

(معرفة علوم الحديث، ص: ۱۰۸۔ ۱۰۹)

ہمارے مذکورہ بالا دعویٰ کی دلیل امام حمیدی رحمہ اللہ، جو امام بخاری رحمہ اللہ کے معروف استاد ہیں، کا قول ہے۔

چنانچہ موصوف رقمطراز ہیں:

''اگر کوئی آدمی کسی شیخ کی مصاحبت اور اس سے سماع میں معروف ہو، جیسے: ① ابن جریج عن عطاء۔ ② ہشام بن عروۃ عن أبیہ۔

③اور عمرو بن دینار عن عبید بن عمیر ہیں۔ جو ان جیسے ثقہ ہوں اور اکثر روایات میں اپنے شیخ سے سماع غالب ہو تو کوئی ایسی حدیث مل جائے جس میں اس نے اپنے اور اپنے شیخ کے مابین کسی غیر معروف راوی کو داخل کیا ہو یا پہلے سے موجود ایسے راوی کو گرایا ہو تو اس مخصوص حدیث، جو اس نے اپنے استاد سے نہیں سنی، کو ساقط الاعتبار قرار دیا جائے گا۔ یہ تدلیس اس حدیث کے علاوہ دیگر احادیث میں نقصان دہ نہ ہوگی، یہاں تک کہ معلوم ہو جائے کہ موصوف نے اس میں بھی تدلیس کا ارتکاب کیا ہے۔ پھر یہ مقطوع کی مانند ہوگی۔''

(الكفاية للخطيب البغدادي: ۲/ ۴۰۹، برقم: ۱۱۹۰، -إسناده صحيح- باب في قول الراوي حدثت عن فلان)

امام حمیدی رحمہ اللہ کے قول کا مدلول واضح ہے۔ البتہ ان کی پیش کردہ تین مثالوں پر تبصرہ ناگزیر ہے۔

پہلی مثال اور ابن جریج کی تدلیس:

امام حمیدی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ پہلی مثال (ابن جریج عن عطاء) کی توضیح یہ ہے کہ عطاء بن ابی رباح سے ان کی روایت سماع پر محمول کی جائے گی۔

(التاريخ الكبير لابن أبي خيثمة، ص: ۱۵۷، تحت رقم: ۳۰۸)

بلکہ عطاء سے روایت کرنے میں یہ أثبت الناس ہیں۔

(التاريخ ليحيىٰ بن معين: ۳/ ۱۰۱، فقرة: ۴۱۷ -رواية الدوري-، دیکھیے: معرفة الرجال لابن معين: برقم: ٥٥٤، ١٤٤٧ -رواية ابن محرز)

امام احمد رحمہ اللہ نے ابن ابی رباح سے روایت کرنے میں عمرو بن دینار کو ابن جریج پر مقدم کیا ہے۔ جیسا کہ ان کے بیٹے امام عبداللہ رحمہ اللہ (العلل و معرفة الرجال:

٢/ ٤٩٦، فقرة: ٣٢٧٢) اور شاگرد امام میمونی رحمہ اللہ (العلل و معرفة الرجال، ص: ٢٥٠، فقرة: ٥٠٥) اور صاحب السنن امام ابو داود رحمہ اللہ (سؤالات أبي داود للإمام أحمد، ص: ٢٢٩، فقرة: ٢١٤) وغیرہ نے نقل کیا ہے۔

گویا امام احمد رحمہ اللہ کے ہاں عمرو بن دینار اور ابن جریج دونوں ہی عطاء بن ابی رباح کے اخص شاگرد ہیں۔

اس کے پسِ منظر میں خود ابن جریج فرماتے ہیں کہ میں نے عطاء کے ساتھ سترہ برس کا طویل عرصہ گزارا۔ (تهذيب التهذيب لابن حجر: ٦/ ٤٠٤)

التاريخ الكبير لابن أبي خيثمة (ص: ١٥٢ تحت رقم: ٢٩٨) میں ابن جریج کا قول مذکور ہے کہ میں نے حضرت عطاء کی بائیں جانب بیٹھ کر بیس برس تک زانوائے تلمذ تہ کیا۔

حالانکہ ابن جریج زبردست مدلس ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے انھیں مدلسین کے تیسرے طبقے میں ذکر کیا ہے۔ (طبقات المدلسين، ص: ٥٥۔ ٥٦، ۔ الفتح المبين)

ان کے بارے میں محدثین کے اقوال ملاحظہ ہوں: (معجم المدلسين للشيخ محمد طلعت، ص: ٣١١۔ ٣٢٠) بهجة المنتفع للشيخ أبي عبيدة، ص: ٤١٦۔ ٤٢٠)

مگر اس کے باوجود امام حمیدی رحمہ اللہ ابن جريج عن عطاء کو سماع پر محمول کر رہے ہیں، جو ہمارے دعویٰ کی دلیل ہے۔

دوسری مثال:

امام حمیدی رحمہ اللہ نے دوسری مثال "هشام بن عروة عن أبيه" کی بیان کی ہے۔ ہشام کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے مدلسین کے پہلے طبقے میں شمار کیا ہے۔ یعنی جن

کی تدلیس نادر ہوتی ہے۔ (طبقات المدلسین لابن حجر، ص: ۳۰، ترجمة: ۳۰)

مگر راجح قول میں وہ مدلس نہیں ہیں۔ (التنکیل للمعلمي: ۱/ ۵۰۳)

عدمِ نشاط کی وجہ سے کبھی کبھار اپنے والدِ محترم سے ارسال کرتے تھے۔

ملاحظہ ہو: ''اسلام اور موسیقی پر اشراق کے اعتراضات کا جائزہ''، از استاذ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ (ص: ۲۰۔۲۳)

''ھشام بن عروہ عن أبیه'' سلسلۂ سند انتہائی معروف ہے۔

تیسری مثال:

امام حمیدی رحمہ اللہ نے تیسری مثال عمرو بن دینار عن عبید بن عمیر کی بیان کی ہے۔

عمرو بن دینار کے جس عمل کو تدلیس قرار دیا گیا ہے، وہ درحقیقت ارسال ہے۔
(التنکیل للمعلمي: ۲/ ۱٤٦۔ ۱٤۷)

مگر امام حمیدی رحمہ اللہ کی بیان کردہ اس مثال کی دلالت واضح نہ ہوسکی، کیونکہ امام عبید کی وفات کے وقت امام عمرو بن دینار کی عمر بائیس برس تھی۔ ممکن ہے کہ وہ آٹھ، دس برس اپنے شیخ کی رفاقت میں رہے ہوں۔ مگر اس کی صراحت نہیں مل سکی، تاہم امام حمیدی رحمہ اللہ کا قول اس پر دلالت کرتا ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ امام عمرو بن دینار المکی اپنے زمانہ میں حرمِ مکی میں بطورِ استاذ خدمات سر انجام دیتے رہے اور بلدِ حرام میں تیس برس کا طویل عرصہ افتا کا فریضہ سر انجام دیتے رہے۔ (سیر أعلام النبلاء للذھبي: ۵/ ۳۰۱)

اس دنیا سے آپ کی رحلت ۱۲٦ھ کو ہوئی۔ الطبقات الکبری لابن سعد (۵/ ٤۸۰)، طبقات الخلیفة (ص: ۲۸۱)، تاریخ الخلیفة (ص: ۲٤۰)، التاریخ الکبیر لابن أبي خیثمة (ص: ۱٤۲)، تاریخ مولد العلماء و وفیاتھم (ص: ۱۲۱)

ابن زبعر کی تصریح کے مطابق آپ نے اپنی زندگی کی اسی بہاریں دیکھیں جبکہ امام سفیان ثوری کی رائے کے مطابق آپ نے اپنی حیات کے اسی برس مکمل نہیں کیے۔ (تاریخ مولد العلماء لابن زبعر: ۱۲۱)

اگر آپ کی وفات ۱۲۶ھ کو تسلیم کی جائے اور عمر اسی برس مانی جائے تو سنِ پیدائش ۴۶ھ بنتا ہے۔

عبید بن عمیر کی وفات:

عمرو کے استاد عبید بن عمیر کی تاریخِ وفات میں اختلاف ہے۔ بعض نے ۶۸ھ، ۷۴ھ، ۷۷ھ اور بعض نے ۸۰ھ قرار دی ہے۔ محدثین اور سیرت نگاروں کا اس نکتہ پر اتفاق ہے کہ آپ کا انتقال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے انتقال سے تھوڑی دیر پہلے ہوا۔

حافظ ابن حبان رحمہ اللہ نے آپ کا سن وفات ۶۸ھ قرار دیا ہے۔
مشاهير علماء الأمصار (ص: ۸۲، رقم: ۵۹۲) والثقات كلاهما لابن حبان: (۵/ ۱۳۲)

ان کی وفات کے حوالے سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی حافظ ابن حبان رحمہ اللہ کا مذکورہ بالا قول ہی ذکر کیا ہے۔ (الإصابة: ٤/ ١٥٦، برقم: ٦٢٤٣)

عبید بن عمیر کی وفات کے حوالے سے دوسرا قول ۷۴ھ کا ہے۔ جسے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے صیغۂ تمریض سے بیان کیا ہے۔ (التقريب: ٤٩٣٢) ممکن ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے پیشِ نظر سير أعلام النبلاء (٤/ ١٥٧) اور تذكرة الحفاظ (١/ ٥٠، برقم ٢٨) ہو، کیونکہ امام ذہبی رحمہ اللہ نے ان کا سنِ وفات یہی ذکر کیا ہے۔

مگر تاریخ الاسلام (حوادث و وفیات ۶۱۔ ۸۰ھ، ص: ۴۸۰) میں امام

ذہبی رحمہ اللہ نے انھیں ۸۰ھ کے وفیات میں شامل کیا ہے۔

آپ کی وفات کے بارے میں چوتھا قول یہ ہے کہ آپ ۷۷ھ کو فوت ہوئے، علامہ ابن تغری بردی نے آپ کو اسی سال کی وفیات میں شمار کیا ہے۔
(النجوم الزاهرة: ۱/ ۱۹۷)

ان چاروں اقوال میں سے پہلا قول ہی راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ حضرت عبید کا انتقال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے پہلے ہوا۔ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما ۷۳ھ کے اواخر یا ۷۴ھ کے اوائل میں فوت ہوئے۔ (التقريب: ۳۸۶۲)

اس موقعہ پر حافظ ابن حبان رحمہ اللہ نے ایک اور لطیف سا اشارہ دیا ہے کہ حضرت عبید کی وفات حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی وفات کے قریب ہوئی۔
(الثقات لابن حبان: ۵/ ۱۳۲)

محدثین اور اہلِ سیر کا اتفاق ہے کہ ترجمان القرآن، حبر الأمۃ کی وفات ۶۸ھ میں ہوئی۔ (معجم الصحابة للبغوي: ۳/ ۴۹۱، معرفة الصحابة لأبي نعيم: ۳/ ۱۷۰۰، ۱۷۰۳، رقم ۴۲۶۵، ۴۲۶۶، الاستيعاب لابن عبد البر، ۳/ ۶۷، المعجم الكبير للطبراني: ۱۰/ ۲۸۷، رقم: ۱۰۵۶۹، أسد الغابة لابن الأثير: ۳/ ۱۹۵، سير أعلام النبلاء: ۳/ ۳۵۹، تاريخ الإسلام كلاهما للذهبي: حوادث و وفيات ۶۱۔۸۰ھ، ص: ۱۶۱)

اس لیے راجح قول کے مطابق حضرت عبید کی وفات ۶۸ھ کو ہوئی یا اس سے تھوڑی سی قبل ہوئی۔ جیسا کہ حافظ ابن حبان رحمہ اللہ نے فرمایا ہے۔

ابھی ہم ذکر کر چکے ہیں کہ حضرت عمرو بن دینار کی پیدائش ۴۶ھ کو ہوئی اور عبید بن عمیر ۶۸ھ کو فوت ہوئے۔ اس حساب سے آپ کی وفات کے وقت حضرت عمرو بن دینار بائیس برس کے تھے اور دونوں حرمِ مکی کے باشندے تھے۔

شاید اسی بنا پر امام حمیدی رحمہ اللہ نے عمرو بن دینار عن عبید بن عمیر کی سند کو سماع پر محمول کیا ہے، بلکہ اس صف میں شامل کیا ہے، جو اپنے استاد کی رفاقت میں معروف ہیں۔

مگر یہ استدلال محلِ نظر ہے، کیونکہ عمر کا یہ حصہ ایسا نہیں، جس میں اس قدر رسوخ پیدا ہو سکے کہ اسے کسی استاد کا خاص شاگرد قرار دیا جا سکے۔ واللہ أعلم بالصواب

بہر حال امام حمیدی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ تینوں مثالوں میں سے پہلی مثال ہمارے موقف کی تائید کرتی ہے کہ جو مدلس راوی کسی شیخ کی رفاقت میں معروف ہو تو اس شیخ سے معنعن روایت سماع پر محمول کی جائے گی، اگرچہ وہ کثیر التدلیس مدلس ہی کیوں نہ ہو۔

امام شافعی کے موقف کے خلاف چھٹی دلیل یہ ہے۔

چھٹی دلیل: مخصوص اساتذہ سے تدلیس:

کچھ مدلسین مخصوص اساتذہ سے تدلیس کرتے ہیں۔ اس لیے ان مدلسین کی مخصوص اساتذہ سے روایت میں سماع کی صراحت تلاش کی جائے گی۔ باقی شیوخ سے روایات سماع پر محمول کی جائیں گی۔ اس کی معرفت کے ذرائع دو ہیں:

۱۔ کوئی ناقدِ فن یہ صراحت کر دے کہ یہ راوی صرف فلاں فلاں سے تدلیس کرتا ہے یا یہ کہ فلاں سے تدلیس نہیں کرتا۔

۲۔ محدثین ناقدین کے تعامل کی روشنی میں یہ بات طے کی جائے کہ یہ فلاں سے تدلیس کرتا ہے اور فلاں سے نہیں کرتا۔

تنبیہ ۱: صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات صحیح ہیں۔

تنبیہ ۲: بعض مدلسین سے ان کے مخصوص شاگردوں کی معنعن روایت سماع پر محمول کی جاتی ہے۔ جس طرح امام شعبہ کی قتادہ بن دعامۃ سے۔ شعبہ فرماتے تھے:

"كان همتي من الدنيا شفتي قتادة فإذا قال: سمعت، كتبت وإذا قال: قال، تركت"

"دنیا میں مجھے قتادہ کے ہونٹ کافی ہیں، جب وہ سمعت (سماع یا تحدیث کی صراحت کرتے) کہتے تو میں لکھ لیتا اور جب وہ قال (سماع پر محتمل صیغہ بولتے) کہتے تو میں انھیں چھوڑ دیتا۔"

(مسند أبي عوانة: ۲/ ۳۸)

خلاصہ:

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں جس راوی نے بھی زندگی میں ایک بار تدلیس کی یا کسی حدیث میں تدلیس ثابت ہوگئی تو اس کے عنعنہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ سماع کی صراحت تلاش کی جائے گی۔ یہی موقف خطیب بغدادی رحمہ اللہ کا ہے۔

مگر یہ موقف ناقدینِ فن کے موقف کے برعکس ہے۔ اس لیے مرجوح ہے کیونکہ:

۱۔ محدثین کے ہاں تدلیس کی متعدد صورتیں ہیں۔ جن کے متعدد احکام ہیں۔

۲۔ مدلسین کی طبقاتی تقسیم اس کی مؤید ہے۔

۳۔ تدلیس کی کمی وزیادتی کا اعتبار ضروری ہے۔

۴۔ ثقہ اور ضعیف راویوں سے تدلیس کرنے کا حکم یکساں نہیں۔

۵۔ مدلس راوی کسی ایسے شیخ سے عنعنہ سے بیان کرے، جس سے اس کی صحبت معروف ہو تو اسے سماع پر محمول کیا جائے گا۔

۶۔ جو مدلس راوی مخصوص اساتذہ سے تدلیس کرے تو اس کی باقی شیوخ سے روایت سماع پر محمول کی جائے گی۔

۷۔ اگر کثیر التدلیس مدلس روایت عنعنہ سے بیان کرے تو اس کے سماع کی صراحت تلاش کی جائے گی۔

۸۔ جس مدلس کی روایت میں تدلیس ہوگی تو وہ قطعی طور پر ناقابلِ قبول ہوگی۔ اس نکتہ پر جمہور محدثین متفق ہیں۔ خواہ وہ مدلس قلیل التدلیس ہو، صرف ثقات یا مخصوص اساتذہ سے تدلیس کرنے والا ہو۔ وغیرہ

تدلیس کے شک کا ارتفاع صراحتِ سماع سے ہوگا یا متابع یا شاہد تدلیس کے شبہ کو زائل کر دے گا۔ یہی متقدمین و متأخرین کا منہج ہے۔ جس پر ان کے اقوال اور تعاملات شاہد ہیں۔

تیسرا مقالہ:

محدثین اور مسئلۂ تدلیس

احادیث کی پرکھ کے لیے محدثین نے مصطلح الحدیث متعارف کرائی۔ جس میں سلسلۂ سند کے متصل اور منقطع ہونے کے قواعد ذکر کیے گئے۔ انقطاعِ جلی اور انقطاعِ خفی پر بحث کی گئی۔ انقطاعِ خفی کا دوسرا نام تدلیس ہے جو نہایت پیچیدہ مسئلہ ہے۔ راقم الحروف نے بھی اس کی نزاکت کے پیشِ نظر قلم اُٹھایا اور "التحقيق والتنقيح في مسئلة التدليس" رقم کیا۔ جس میں ثابت کیا کہ تدلیس کی کمی وبیشی کی بنا پر روایت کا حکم متغیر ہوتا ہے۔ کثیر التدلیس کی معنعن روایت ضعیف جبکہ قلیل التدلیس کی معنعن حدیث صحیح ہوتی ہے۔ مؤخر الذکر کی وہی روایت لائقِ التفات نہ ہوگی جس میں فی الواقع تدلیس ہوگی۔ یہی منہج متقدمین اور متاخرین ائمۂ حدیث کا ہے۔

بعض فضلا نے ہمارے موقف کا تعاقب کیا اور اصرار کیا کہ تدلیس الاسناد کے مرتکب کی ہر معنعن حدیث ضعیف ہے۔ چاہے راوی قلیل التدلیس ہو یا کثیر التدلیس۔ اس عمومی حکم سے وہی روایت مستثنیٰ ہوگی جس کی معتبر متابعت موجود ہوگی یا صحیح شاہد مذکور ہوگا۔ یہی موقف امام شافعی رحمہ اللہ اور جمہور کا ہے!

آئندہ سطور میں آپ ملاحظہ فرمائیں گے کہ امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے ہمنواؤں کے موقف میں کتنا وزن ہے۔ ان شاء اللہ!

تدلیس کی قلت و کثرت کی بنا پر محدثین نے مدلسین کی طبقاتی تقسیم کی ہے۔ پانچ طبقات میں سے پہلے دو طبقوں کی معنعن روایت صحیح ہوتی ہے۔ تیسرے اور چوتھے طبقے کے مدلسین کا عنعنہ ضعیف ہوتا ہے۔ پانچویں طبقے میں مذکور مدلسین میں ہلکے درجے کا ضعف ہوتا ہے۔ ان کی روایت صراحتِ سماع کے باوجود مقبول نہیں ہوتی، جب تک ان کی متابعت موجود نہ ہو۔ یہی فہم محدثین کی آرا سے مترشح ہوتا ہے۔

برصغیر کے چیدہ چیدہ محدثین کی آرا

صاحب تحفۃ الاحوذی:

محدث عبدالرحمٰن مبارکپوری رحمہ اللہ تحقیقی میدان کے ایک نامور شہسوار ہیں۔ ان کی علمی تُراث میں تحفۃ الاحوذی شرح الترمذی نہایت معروف ہے، جو عرب و عجم میں یکساں مقبول ہے۔ وہ بھی مدلسین کی طبقاتی تقسیم کے قایل ہیں، بلکہ جگہ جگہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اقوال نقل کرتے دکھائی دیتے ہیں۔

أبکار المنن میں انھوں نے انھیں مدلسین کا عنعنہ مسترد کیا ہے، جنھیں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے مدلسین کے تیسرے یا اس سے زائد طبقے میں ذکر کیا ہے یا پھر تقریب التہذیب میں انھیں "کثیر التدلیس" گردانا ہے۔

تیسرا طبقہ:

① عمرو بن عبداللہ جو ابو اسحاق السبیعی کی کنیت سے معروف ہیں، کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے مشہور بالتدلیس قرار دیا ہے۔ (طبقات المدلسین: ۵۸) محدث مبارکپوری رحمہ اللہ نے ان کے عنعنہ پر گرفت کی ہے۔

(أبکار المنن في تنقید آثار السنن: ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۷۶، ۲۰۷، ۳۴۴، ۳۶۲، ۵۵۱، ۵۵۲)

② قتادہ بن دعامۃ کو بھی مشہور بالتدلیس قرار دیا ہے۔ (طبقات: ۵۸، ۵۹)
مبارکپوری رحمہ اللہ نے بھی ان کے عنعنہ کا تعاقب کیا ہے۔
(أبكار المنن: ١٣٨، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٦٨، ٣٦٦، ٤٢١، ٤٩٩، ٥٥٢)

③ محمد بن شہاب زہری کو تیسرے طبقے میں ذکر کیا ہے۔ (طبقات: ۶۲)
محدث مبارکپوری رحمہ اللہ کے پیشِ نظر بھی یہی تحقیق ہے۔
(أبكار المنن: ٨٦، ١٢٣، ١٣٤، ٥٢٤، ٥٥١)

مگر راجح یہ ہے کہ وہ طبقۂ ثانیہ کے مدلس ہیں، جیسا کہ آئندہ آئے گا۔ ان شاء اللہ

④ حمید الطّویل: "كثير التدليس عن أنس"
(طبقات: ٥٠، أبكار المنن: ٢٦١، ٤٢٢، ٤٥٦)

⑤ محمد بن عجلان: (طبقات: ٦٠، أبكار المنن: ٢١٣، ٣٣٥)

⑥ سعید بن ابی عروبۃ کو حافظ صاحب نے طبقۂ ثانیہ میں ذکر کیا ہے۔
(طبقات: ۳۹) مگر تقریب میں اس کے برعکس فیصلہ دیتے ہیں:
"كثير التدليس و اختلط" (التقريب: ٢٦٠٨)
"وہ کثیر التدلیس اور مختلط ہیں۔"

محدث مبارکپوری رحمہ اللہ نے اسی قول کو اساس قرار دیا ہے، جس کی صراحت انھوں نے کی ہے۔ (أبكار المنن: ٢٠٥)
اور مختلف مقامات پر ان کی معنعن روایت مسترد کی ہے۔
(أبكار المنن: ٦٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٤٩٩، ٥٣٩)

⑦ مطلب بن عبداللہ کے بارے میں محدث مبارکپوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ (ابن حجر رحمہ اللہ) التقریب میں فرماتے ہیں:
"صدوق كثير التدليس والإرسال" (أبكار المنن: ٢١٣)

’’وہ صدوق، کثیر التدلیس ہے اور بہ کثرت ارسال کرتا ہے۔‘‘

(التقریب: ٧٥٦٠)

اس مدلس کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ’’طبقات المدلسین‘‘ اور ’’النکت‘‘ میں ذکر نہیں کیا۔

⑧ سلیمان الأعمش کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے طبقات میں دوسرے طبقے کا راوی قرار دیا ہے۔ (ص: ۴۲، ۴۳) مگر النکت (۲/ ۶۴۰) میں تیسرے طبقے میں ذکر کیا ہے، جبکہ التقریب میں مدلس قرار دیا ہے۔ ممکن ہے محدث مبارکپوری رحمہ اللہ کے پیشِ نظر النکت ہو یا ان کی تحقیق میں وہ کثیر التدلیس ہوں۔ واللہ اعلم۔ تبھی تو انھوں نے اعمش کی معنعن روایات پر کلام کیا ہے۔

(أبکار المنن:۱۹۱، ۱۹۲)

⑨ عبداللہ بن ابی نجیح المکی (طبقات: ٥٣، أبكار المنن: ٣٢٢)

⑩ ہشام بن حسان البصری (طبقات: ٦٥، أبكار المنن: ١٣٦)

⑪ حبیب بن ابی ثابت (طبقات: ٤٩، أبكار المنن: ١٤٤، ١٦٤)

⑫ مکحول الشامی (طبقات: ٦٤، أبكار المنن: ١٢٣)

⑬ مغیرہ بن مقسم (طبقات: ٦٤، أبكار المنن: ١٩٤)

⑭ ہشیم بن بشیر الواسطی (طبقات: ٦٦، أبكار المنن: ٣٦٥)

⑮ ابن جریج (طبقات: ٥٥، أبكار المنن: ٢١٣)

⑯ ابوالزبیر المکی (طبقات: ٦١، أبكار المنن: ١٥١)

چوتھے طبقے کے مدلسین:

① حجاج بن ارطاۃ (طبقات: ٦٩، أبكار المنن: ٤٧٣، ٥٥٣)

② ابن اسحاق (طبقات: ٧٢، أبكار المنن: ١٠٩، ٢٠٦، ٢٦٨، ٥٤١)

پانچواں طبقہ:

سعید بن مرزبان (طبقات: ۷٦، أبكار المنن: ٤١٣)

ایک اشکال کا ازالہ:

محدث مبارکپوری رحمہ اللہ کے حوالے سے یہ اشکال جنم لیتا ہے کہ انھوں نے طبقہ ثانیہ میں مذکور مدلسین کی معنعن روایات پر تنقید کی ہے اور یہ طبقہ قلیل التدلیس مدلسین کا ہے۔ اگر وہ تدلیس کی قلت و کثرت کا امتیاز کرتے ہیں تو اس طبقے کے مدلسین کا تعاقب چہ معنی دارد!

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اہلِ علم کے یہاں معروف ہے کہ علامہ شوق نیموی صاحب نے "بلوغ المرام" یا "مشكاة المصابيح" کے مقابلے میں "آثار السنن" لکھی۔ جن کے تعاقب میں محدث مبارکپوری رحمہ اللہ نے "أبكار المنن" لکھی۔ جو صحیح حدیث حنفی مسلک کے خلاف ہوتی تو صاحبِ آثار السنن اس کی بیخ کنی میں کمربستہ ہوجاتے، اس پر مختلف اعتراضات کی بوچھاڑ کرتے۔ ان میں سے ایک اعتراض یہ بھی ہوتا کہ یہ راوی مدلس ہے اور اس کی روایت میں سماع کی صراحت نہیں، لہٰذا ضعیف ہے۔ مگر کسی دوسرے مقام پر اپنی تائید میں اسی مدلس کی معنعن روایت آتی یا پھر اسی طبقے کے راوی کی عنعنہ روایت ہوتی تو وہ بڑی دریا دلی سے اسے مقبول گردانتے۔ محدث مبارکپوری رحمہ اللہ نے ان کے اسی اسلوب کے پیشِ نظر انھیں الزامی جوابات دیے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

① سفیان ثوری (أبكار المنن: ٤١٣، ٤٣٣، ٤٠٨)

② ابراہیم نخعی (أبكار المنن: ٣٦٧، ٤٣٦)

③ اسماعیل بن ابی خالد (أبكار المنن: ٣٦٧)

④ حماد بن ابی سلیمان (أبکار المنن: ٣٦٨)

⑤ حسن بصری (أبکار المنن: ٣٩٦)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ طبقۂ ثانیہ (قلیل التدلیس) کے مدلسین ہیں۔ حوالہ جات بالترتیب ملاحظہ ہوں: طبقات المدلسین (٣٩، ٣٣، ٣٣، ٣٧، ٣٥)

حسن بصری کے حوالے سے ملحوظ رہے کہ محدث مبارکپوری رحمہ اللہ نے طبقات المدلسین سے ان کا مدلس ہونا ثابت کیا ہے اور ان کی روایت منقطع قرار دی ہے۔ (أبکار: ١٤٦۔ ١٤٧)

درحقیقت مبارکپوری رحمہ اللہ نے حسن بصری کی روایت تدلیس کی بنا پر منقطع قرار نہیں دی، بلکہ عدمِ سماع کی بنا پر انقطاع کا حکم لگایا ہے، جسے ارسالِ خفی سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

”یہ اثر منقطع ہونے کی بنا پر ضعیف ہے، کیونکہ حسن بصری نے اہلِ بدر سے سماع نہیں کیا۔ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ دونوں بدری ہیں۔“ (ابکار المنن: ١٤٦)

قارئینِ کرام! ہماری گزشتہ معروضات سے عیاں ہوگیا ① کہ مبارکپوری رحمہ اللہ کے ہاں تدلیس کی قلت اور کثرت کی تأثیر میں فرق ہے۔ بنا بریں وہ طبقاتی تقسیم کے قائل ہیں۔

② وہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی طبقاتی تقسیم کی بھرپور تائید کرتے ہیں۔

③ انھوں نے ”أبکار المنن“ میں متعدد مقامات پر طبقات المدلسین سے عبارتیں نقل کی ہیں۔ بلکہ کتاب کے نام کی صراحت بھی کی ہے جو اس کتاب کی مقبولیت کی دلیل ہے۔

④ امام زہری کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”کثیر التدلیس“ کے زمرہ میں شامل

کیا ہے۔ محدث مبارکپوری رحمہ اللہ اسی صراط پر گامزن ہیں، حالانکہ دوسرے مقام پر حافظ صاحب نے انھیں ”قليل التدليس“ بھی قرار دیا ہے۔ محدث مبارکپوری رحمہ اللہ اگر حافظ صاحب کی اس رائے پر مطلع ہوتے تو شاید امام زہری کے عنعنہ پر کلام نہ کرتے۔

⑤ مبارکپوری نے طبقۂ ثانیہ (قليل التدليس) کے مدلسین کی روایات کو ضعیف قرار نہیں دیا، بلکہ سفیان ثوری کی روایت کے تناظر میں اسی طبقے کے دیگر مدلسین کی روایات کو بطورِ الزام پیش کیا ہے۔

⑥ شارحِ ترمذی کی نگاہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا موقف مرجوح جبکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا موقف راجح اور مستحکم ہے۔

⑦ اختلافی مسائل کی کتب میں راسخین فی العلم اس اصول کی پیروی کرتے ہیں۔ اکثر احناف کی طرح مطلب برآری کے لیے علامہ نیموی صاحب جیسے بزرگ اس قاعدہ کی دھجیاں اڑاتے ہیں۔

محدث مبارکپوری کے کلام سے عجیب استدلال:

ایک صاحب رقمطراز ہیں:

”مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری نے ابراہیم نخعی (طبقۂ ثانیہ) کی عَنْ والی روایت پر جرح کی اور کہا: اس کی سند میں ابراہیم نخعی مدلس ہیں۔ حافظ نے انھیں طبقات المدلسین میں سفیان ثوری کے طبقے میں ذکر کیا ہے اور انھوں نے اسے اسود سے عَنْ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ لہٰذا نیموی کے نزدیک یہ اثر کس طرح صحیح ہوسکتا ہے؟ (أبكار المنن، ص: ٤٣٦)

اس سے معلوم ہوا کہ اہلِ حدیث علما کے نزدیک بھی یہ طبقاتی تقسیم

قطعی اور ضروری نہیں، بلکہ دلائل کے ساتھ اس سے اختلاف کیا جاسکتا ہے۔''

دلائل کی بنا پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ سے اختلاف کی گنجایش ہے۔ نامور علما نے ان کی علمی جلالت تسلیم کرنے کے بعد بھی ان سے اختلاف کیا ہے، بلکہ خود حافظ صاحب کا بھی متعدد راویوں کے بارے میں اجتہاد متغیر ہوا۔ لیکن اس سے یہ مفہوم کشید کرنا کہ علامہ مبارکپوری رحمہ اللہ نے طبقۂ ثانیہ کے مدلس پر تنقید کی ہے۔ لہٰذا ان کے ہاں سبھی مدلسین کا حکم یکساں ہے، غیر مستحسن ہے، بلکہ ان کے کلام سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ علامہ نیموی کو الزامی جواب دے رہے ہیں۔ نہ کہ نخعی کی معنعن روایت کو ہدفِ تنقید ٹھیرا رہے ہیں۔ آپ یہ بھی پڑھ آئے ہیں کہ مبارکپوری رحمہ اللہ اس بابت حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے قدم بر قدم ہیں۔ اب دوسرے عالم محدث محمد گوندلوی رحمہ اللہ کا موقف پیشِ خدمت ہے:

محدث العصر محمد گوندلوی:

امام محمد گوندلوی کی چند تحریریں ملاحظہ ہوں:

۱۔ ''تدلیس کے متعلق محقق مسلک یہی ہے کہ جس سے تدلیس بہ کثرت ثابت ہو، اگرچہ ثقہ ہی کیوں نہ ہو، جب تک سند میں ایسا لفظ نہ بولے جس سے سماع کا پتا چلتا ہو، اس وقت تک اس کی سند صحیح نہیں ہوتی۔

مدلسین کے طبقات:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے طبقات المدلسین میں ان کے پانچ مراتب بیان کیے ہیں۔ ① جس سے بہت کم تدلیس ثابت ہو... ② جس کی تدلیس کو ائمۂ حدیث نے برداشت کیا ہو...۔'' (خير الكلام في وجوب الفاتحة خلف الإمام: ۵۱)

۲۔ ’’اور یہ (حفص بن غیاث) مرتبۂ اولیٰ کے مدلس ہیں (طبقات المدلسین :۵) اور اس طبقہ کی تدلیس کوئی مضر نہیں۔‘‘ (خیر الکلام:۲۹۰)

۳۔ ’’سفیان دوسرے طبقے کے مدلس ہیں۔ (طبقات المدلسین، ص: ۹) دوسرے طبقے کے مدلسین کے متعلق حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے: ائمۂ حدیث نے ان کی تدلیس برداشت کی ہے۔ اور ان کی حدیث صحیح سمجھی ہے۔ کیونکہ یہ لوگ امام تھے اور تدلیس کم کرتے تھے۔ جیسے امام ثوری ہیں۔ یا صرف ثقہ سے تدلیس کرتے تھے، جیسے ابن عیینہ ہیں (طبقات المدلسین، ص:۲)۔‘‘ (خیر الکلام: ۲۸۹)

۴۔ ’’یہ (اسماعیل بن ابی خالد) دوسرے درجے کا مدلس ہے۔ دیکھو طبقات المدلسین (ص:۸)، اس طبقہ کی روایتیں صحیح ہوتی ہیں۔ دیکھو طبقات المدلسین (ص:۲)‘‘ (خیر الکلام: ۳۱٤)

ان چاروں اقوال سے معلوم ہوا کہ محدث گوندلوی رحمہ اللہ بھی طبقاتی تقسیم کے قایل ہیں اور اس بابت حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے ہمنوا ہیں، بلکہ ان کی طبقاتی تقسیم کو اساس قرار دیتے ہوئے روایات کے صحیح یا تدلیس شدہ ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں۔

سید محبّ اللہ شاہ راشدی:

۱۔ محدث العصر سید محبّ اللہ شاہ راشدی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

’’ڈاکٹر (ابوجابر عبداللہ دامانوی) صاحب ایک قاعدہ بیان فرماتے ہیں: ’’والمدلس إذا عنعن فلاتکون فیه الحجة‘‘ جو مدلس بھی عنعنہ کرے (عن سے روایت کرے) اس میں حجت نہیں ہوتی۔ حالانکہ ڈاکٹر صاحب کا یہ عموم صحیح نہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے

طبقات المدلسین میں اور ان سے پیشتر حافظ علائی نے جامع التحصیل میں مدلسین کے مراتب بیان فرمائے ہیں۔ یاد رہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی کتاب طبقات المدلسین جیسا کہ خود حافظ صاحب نے اپنی اس کتاب کی ابتدا میں تصریح فرمائی ہے، حافظ علائی کی کتاب سے ماخوذ ہے، لہٰذا اگر ہر محدث کا عنعنہ مسترد ہے تو ان حفاظ کا ان مدلسین کو ان مراتب میں تقسیم کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا اور ان بزرگوں نے اپنی ان کتب میں بیان فرمادیا ہے کہ ان مراتب میں سے پہلے اور دوسرے مرتبہ کے مدلسین کی معنعنہ احادیث ائمۂ حدیث نے قبول کی ہیں... بہرحال جب ابومعاویہ الضریر دوسرے مرتبہ کے مدلسین میں سے ہیں تو ان کا عنعنہ ائمۂ حدیث کے طرزِ عمل کے مطابق مقبول و محتمل ہوگا، نہ کہ مسترد و نامقبول۔" (مقالات راشدیہ: ۱/ ۲۹۹۔ ۳۰۰)

۲۔ سید صاحب محترم زبیر علی زئی حفظہ اللہ کے تعاقب میں رقمطراز ہیں:

"چونکہ یہ (ثوری) طبقات المدلسین، مؤلف، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ میں یہ مرتبۂ ثانیہ میں مذکور ہے، لہٰذا اس کا عنعنہ مقبول ہے۔"

(مقالات راشدیہ: ۱/ ۳۰۵)

۳۔ "اگر مدلس کی روایات میں تدلیس غالب ہے تو اس صورت میں جب تک "حدثنا" وغیرہ کے صیغے نہ کہے، اس کی روایت حجت نہیں۔ یہی مسلک امام علی بن المدینی رحمہ اللہ وغیرہ کا ہے۔ امام المحدثین کا میلان بھی اسی جانب ہے۔ حافظ ذہبی، علائی، اور حافظ ابن حجر رحمہم اللہ بھی اسی پرکار بند تھے۔ اور اسی بنا پر انھوں نے مدلسین کے طبقات کی تقسیم کی ہے اور تدبر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ جمہور کا مسلک بھی یہی ہے۔" (مقالات: ۱/ ۳۱٤)

قارئینِ عظام! ان کے آخری جملہ پر غور فرمائیں: ''جمہور کا مسلک بھی یہی ہے۔''

۴۔ ''آپ (محترم زبیر صاحب) نے حافظ علائی، حافظ ابن حجر رحمہما اللہ وغیرہما جنھوں نے مدلسین کو چند مراتب میں تقسیم فرمایا ہے، ان سب کی مساعیِ جمیلہ پر پانی پھیر دیا۔'' (مقالات: ۱/ ۳۱۹، ۳۲۰)

حاصل یہ کہ سید صاحب بھی طبقاتی تقسیم کے قائل ہیں۔

شیخ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ:

دیگر محدثین کی طرح استاذ گرامی بھی مدلسین کی طبقاتی تقسیم کے قائل ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

''امام مسلم رحمہ اللہ تو اس مدلس کی معنعن روایت پر نقد کرتے ہیں جو تدلیس میں معروف و مشہور ہو۔ ان کے الفاظ ہیں: "إذا كان الراوى ممن عرف بالتدليس فى الحديث وشهربه" (مقدمہ صحیح مسلم: ۱/ ۲۳) اسی طرح امام علی بن مدینی رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ راوی مدلس ہو اور وہ "حدثنا" نہ کہے تو کیا وہ حجت ہے؟ انھوں نے فرمایا:

"إذا كان الغالب عليه التدليس فلا، حتى يقول: حدثنا"

(الكفاية: ٥١٦)

''جب اس پر تدلیس غالب ہو تو وہ اس وقت حجت نہیں، الا یہ کہ وہ حدثنا کہے۔''

''امام علی بن مدینی رحمہ اللہ کے قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس مدلس کا عنعنہ حجت نہیں جو کثیر التدلیس ہو اور تدلیس میں مشہور ہو۔ اس اعتبار سے بھی مکحول جب تدلیس میں معروف و مشہور نہیں تو اس کا عنعنہ مقبول ہے۔'' (توضيح الكلام: ٣١٤)

قلیل التدلیس کے عنعنہ کا دفاع:

استاذِ گرامی رقمطراز ہیں:

''بلاشبہ امام زہری کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے طبقات المدلسین کے تیسرے طبقے میں ذکر کیا ہے۔ لیکن اس تقسیم میں جس طرح بعض دوسرے راویوں کے متعلق ہمیں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ سے دلایل کی روشنی میں اختلاف ہے، امام زہری کو تیسرے طبقے میں ذکر کرنے پر بھی ہمیں ان سے نہایت ادب سے اختلاف ہے۔ جبکہ وہ طبقۂ اولیٰ اور ثانیہ کے متعلق لکھتے ہیں: ''پہلا طبقہ ان مدلسین کا ہے جن سے بہت کم تدلیس ثابت ہے۔ اور دوسرا وہ ہے جس کی تدلیس کو ایمہ نے محتمل قرار دیا ہے اور الصحیح میں اس کی امامت اور کم تدلیس کرنے کی وجہ سے روایت لی ہے۔'' پہلے اور دوسرے طبقہ کے متعلق جب یہ حکم ہے تو یہ امام زہری پر بھی صادق آتا ہے۔ علامہ ذہبی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ''امام زہری الحافظ الحجۃ ہیں اور بہت کم تدلیس کرتے ہیں۔'' اور کون نہیں جانتا کہ امام بخاری رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ نے الصحیح میں بہ کثرت ان سے روایات لی ہیں۔ لہٰذا جب یہ دونوں سبب امام زہری میں پائے جاتے ہیں تو انھیں تیسرے طبقے میں شمار کرنا صحیح نہیں۔

حافظ صلاح الدین کیکلدی جن کی کتاب ''جامع التحصیل'' سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے طبقات کی یہ تقسیم نقل کی ہے۔ خود انھوں نے امام زہری کو دوسرے طبقہ میں شمار کیا ہے اور یہ بھی صراحت کی ہے کہ ایمہ نے اس کے عنعنہ کو قبول کیا ہے۔ (جامع التحصیل: ۱۳۰)

اور صفحہ ۱۲۵ پر لکھتے ہیں:

"وقد قبل الأئمة قوله: عن..."

ہماری ان گزارشات سے واضح ہو جاتا ہے کہ امام زہری کو مدلسین کے تیسرے طبقے میں شمار کرنا صحیح نہیں۔" (توضيح الكلام: ۳۵۸۔ ۳۵۹)

مولانا زبیر علی زئی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"مولانا ارشاد الحق اثری نے "توضیح الکلام" (۱/ ۳۸۸۔۳۹۰) میں امام زہری پر تدلیس کے اعتراض کے جوابات دیے ہیں۔"

(القول المتين، ص: ۱۹)

استاذ گرامی کے موقف کی غلط ترجمانی:

اگر کوئی دعویٰ کرے کہ استاذ صاحب نے ابوالزبیر، قتادہ، اعمش، ابن عجلان، اور ابراہیم نخعی کی روایات پر تدلیس کی وجہ سے جرح کی ہے۔

۲۔ نیز انھوں نے یہ بھی لکھا ہے:

"اور یہ طے شدہ اصول ہے کہ مدلس کی معنعن روایت قبول نہیں۔"

(توضيح الكلام، ص: ۱۰۳)

۳۔ انھوں نے یہ بھی لکھا ہے:

"اور محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ قتادہ مدلس ہے۔ جیسا کہ آیندہ اس کی تفصیل آرہی ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ مدلس کا عنعنہ موجبِ ضعف ہے۔ لہٰذا اس کی سند کو صحیح کہنا محلِ نظر ہے۔"

(توضيح الكلام، ص: ۱۳۷)

ان تینوں اشکالات کے جوابات ملاحظہ فرمائیں:

استاذِ گرامی کا دوسرا قول اعمش کی تدلیس کے تناظر میں ہے، جبکہ تیسرے

قول میں قتادۃ کے نام کی صراحت موجود ہے اور وہ دونوں کثیر التدلیس ہیں۔ جس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

قتادہ:

قتادۃ معروف مدلس ہیں۔ استاذ صاحب نے حافظ ذہبی رحمہ اللہ سے "مدلس معروف"، علامہ تقی الدین رحمہ اللہ سے "هو إمام في التدليس" علامہ ابن مغلس سے "هو كثير التدليس" علامہ ابن الترکمانی سے "مشهور بالتدليس" کے الفاظ قتادۃ کے بارے میں نقل کیے ہیں۔ (توضیح:٦٩٠)

اس پر مستزاد یہ کہ حافظ ابن حجر، حافظ علائی رحمہما اللہ اور ڈاکٹر مسفر نے اسے تیسرے طبقے میں ذکر کیا ہے۔

(الطبقات لابن حجر، ص: ٥٨، جامع التحصيل للعلائي: ١٣٠، التدليس: ٣٣٠۔ ٣٣٣)

اعمش:

اعمش بھی کثیر التدلیس ہیں۔ گو استاذِ گرامی نے توضیح الکلام کے محولہ مقام پر اس کا کثیر التدلیس ہونا بالصراحت ذکر نہیں کیا، مگر اس کے عنعنہ کو ضعیف ضرور قرار دیا ہے۔ جو مشعر ہے کہ وہ کثیر التدلیس ہے یا اس کی یہ مخصوص روایت تدلیس شدہ ہے۔

اکثر علما کے ہاں اعمش کا عنعنہ صحتِ حدیث کے منافی ہے۔ بنا بریں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے النکت (٢/ ٦٤٠) میں انھیں درجۂ ثالثہ کا مدلس گردانا ہے اور ان کا یہی قول راجح ہے۔ انھیں حافظ علائی رحمہ اللہ نے طبقۂ ثانیہ میں ذکر کیا ہے۔

(جامع التحصيل: ١٣٠)

مگر بعد ازاں انھیں "مشهور بالتدليس، فكثر منه" قرار دیا ہے۔

(جامع التحصيل: ٢٢٨)

دکتور مسفر نے انھیں تیسرے یا چوتھے طبقے میں ذکر کرنے کی تجویز دی ہے۔
(التدلیس، ص: ۳۰۵)

چوتھے طبقے کے بارے میں محدثین کا اتفاق ہے کہ ایسے مدلسین کی احادیث تبھی مقبول ہوں گی جب وہ سماع کی صراحت کریں۔ جیسا کہ حافظ علائی رحمہ اللہ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔
(جامع التحصیل: ۱۳۰، ۱۳۱، مقدمہ طبقات المدلسین: ۱۳)

اب ابو الزبیر اور ابن عجلان کی تدلیس کی ماہیت معلوم کیجیے:

ابو الزبیر:

ابو الزبیر کے بارے میں مولانا اثری حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''طبقات المدلسین'' (ص: ۱۰۸) میں کہا ہے: مشہور بالتدلیس، ''کہ وہ تدلیس کے ساتھ مشہور ہے۔ یہی الفاظ (مشہور بالتدلیس) حافظ صلاح الدین کیکلدی رحمہ اللہ نے جامع التحصیل، (۱۲۶) علامہ الحلبی رحمہ اللہ نے التبیین میں کہے ہیں۔'' (توضیح، ص: ۸۸۹)

محمد بن عجلان:

استاذ صاحب رقمطراز ہیں:

''نیز ابن عجلان مدلس ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے طبقات المدلسین کے طبقۂ ثالثہ میں اسے ذکر کیا ہے... یہ روایت معنعن ہے۔ لہٰذا یہ کیوں کر صحیح ہوسکتی ہے اور اس سے احتجاج کیوں کر صحیح ہے۔''
(توضیح الکلام، ص: ۷۲۵)

نخعی کا اثر ضعیف نہیں:

استاذ اثری حفظہ اللہ نے طبقۂ ثانیہ کے مدلس کی روایت کو ضعیف نہیں کہا، بلکہ

اسے صحیح یا حسن قرار دیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

”حضرت اسود بن عامر سے ایک اور اثر مصنف ابن ابی شیبۃ (۱/ ۳۷۶) میں موجود ہے، لیکن اس میں اسماعیل بن ابی خالد ہے جو طبقۂ ثانیہ کا مدلس ہے۔ جیسا کہ ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری ہیں اور ایک اثر مصنف عبدالرزاق (۲/ ۱۳۸) اور ابن ابی شیبۃ (۱/ ۳۷۷) میں اسی مفہوم کا منقول ہے۔ مگر سند میں الأعمش مدلس ہے اور ابراہیم بھی اسے معنعن روایت کرتے ہیں۔ ان دونوں طریق سے معلوم ہوتا ہے کہ اسود کا یہ اثر صحیح یا حسن ہے۔“ (توضیح الکلام: ۱۰۲٦، ۱۰۲۷)

آپ نے ملاحظہ کیا کہ استاذِ گرامی اسود کے اثر، جسے ابراہیم نخعی معنعن بیان کرتے ہیں، کو دوسندوں کی وجہ سے صحیح یا حسن قرار دے رہے ہیں۔ بالفاظِ دیگر ابراہیم نخعی اور اسماعیل بن ابی خالد کا عنعنہ ان کے نزدیک مضر نہیں، کیونکہ وہ دونوں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی طبقاتی تقسیم کے مطابق طبقۂ ثانیہ کے مدلس ہیں، جو قلیل التدلیس ہیں۔ نخعی اور ابن ابی خالد کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ سے قبل حافظ علائی رحمہ اللہ نے درجۂ دوم کا مدلس قرار دیا ہے۔ (جامع التحصیل: ۱۳۰)

مذکورہ بالا سطور سے معلوم ہوا کہ استاذ صاحب کا مسئلۂ تدلیس کی بابت وہی موقف ہے جس کی صراحت ائمۂ متقدمین میں سے علی بن مدینی رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ نے کی ہے۔ ان دونوں کے اقوال سے معلوم ہوا کہ صراحتِ سماع کثیر التدلیس سے مطلوب ہے۔ قلیل التدلیس کا عنعنہ مقبول ہے، متقدمین اور متأخرین قلت اور کثرتِ تدلیس کے حکم کے مابین امتیاز کے قایل تھے۔ استاذ صاحب مسلکِ محدثین کے ترجمان اور امین ہیں۔

تنبیہ:

۱۔ مولانا اثری اگر طبقۂ اولیٰ یا ثانیہ کے مدلس کی روایت ضعیف قرار دیں تو اس کے معنی ہوں گے کہ اس راوی نے فی الواقع یہاں تدلیس کی ہے۔ بنا بریں محدثین نے اسے مدلسین میں شمار کیا ہے۔

۲۔ اسی طرح اگر وہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے نزدیک درجۂ ثانیہ کے مدلس کو اس لیے رد کریں کہ وہ ان کی تحقیق میں درجۂ ثالثہ کا مدلس ہے تو یہ استدلال درست نہ ہوگا کہ انھوں نے قلیل التدلیس کا عنعنہ مسترد کیا ہے۔ کیونکہ وہ ان کے نزدیک درجۂ ثالثہ (کثیر التدلیس) کا مدلس ہے۔

سید بدیع الدین راشدی:

شیخ العرب والعجم سید راشدی رحمہ اللہ بھی مدلسین کی طبقاتی تقسیم کے قایل ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تصنیف ''طبقات المدلسین'' کو پیشِ نظر رکھ کر انھوں نے مدلسین کے نام ایک نظم میں پروئے ہیں، جس میں طبقاتِ مدلسین کو ملحوظ رکھا ہے۔ ان کی یہ نظم ''الفتح المبین'' کے ذیل میں مطبوع ہے۔

مولانا عبدالرؤف:

مولانا عبدالرؤف عبدالحنان صاحب رقمطراز ہیں:

''اس کی سند میں زکریا بن ابی زائدہ ہیں، جو مدلس ہیں۔ مگر دارقطنی میں انھوں نے ابوقاسم سے تحدیث کی صراحت کی ہے۔ لہٰذا اس کی سند صحیح ہے۔ ویسے بھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے زکریا کو طبقات المدلسین (۴۷) میں دوسرے طبقے کے مدلسین میں شمار کیا ہے۔''

(القول المقبول: ۲/ ۲۸ ط: ۲، ۱۴۱۳ھ)

معلوم ہوا کہ مولانا بھی تدلیس کی قلت و کثرت کی تاثیر کے قایل ہیں۔ ورنہ دوسرے طبقے کی تعیین چہ معنی دارد!

متخصصین کی آرا:

ہمارے موقف کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جن اہلِ علم نے تدلیس کی قلت و کثرت کا امتیاز کیا ہے یا مدلسین کو مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے، انھیں اس فن میں اختصاص حاصل ہے۔ اور انھوں نے اس بابت مستقل کتب تصنیف کی ہیں۔ بعض نے متعدد صفحات میں اسے بیان کیا ہے۔

۱۔ حافظ علائی رحمہ اللہ نے "جامع التحصيل في أحكام المراسيل" میں مسئلۂ تدلیس و ارسال بیان کیا ہے۔ مدلسین کی طبقاتی تقسیم "من حيث القبول والرد" کے موجد یہی ہیں۔ اور یہ اس فن کی بنیادی کتاب شمار ہوتی ہے۔

۲۔ علامہ برہان الدین الحلبی رحمہ اللہ نے "التبيين في أسماء المدلسين" میں بھی حافظ علائی رحمہ اللہ کی اس تقسیم کو درست قرار دیا ہے۔ اور فرمایا ہے:

"أنهم ليسوا على حدٍ واحدٍ"

"ان مدلسین کی پوزیشن ایک جیسی نہیں۔"

۳۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی کتاب "تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس" شہرۂ آفاق ہے۔ جس کا مختصر نام طبقات المدلسین ہے۔ ان کا ماخذ جامع التحصیل ہے۔

۴۔ شیخ صالح بن سعید عومار الجزائری نے "التدليس وأحكامه، وآثاره النقدية" لکھی۔ جو ۴۰۳ صفحات پر مشتمل ہے۔

۵۔ شیخ ناصر بن حمد الفہد کی کتاب "منهج المتقدمين في التدليس" بھی معروف ہے۔ جس کے مقدمہ کے علاوہ ۲۱۵ صفحات ہیں۔

۶۔ شیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن السعد نے اس کتاب کا دیباچہ لکھا جو کم و بیش چالیس صفحات کو محیط ہے۔

۷۔ شیخ محمد بن طلعت نے "معجم المدلسین" کے نام سے ۵۳۹ صفحات پر کتاب لکھی۔

۸۔ دکتور مسفر بن غرم اللہ الدمینی نے "التدليس في الحديث، حقيقته، وأقسامه، وأحكامه، ومراتبه، والموصوفون به" کے نام سے ۴۸۳ صفحات پر مشتمل کتاب لکھی۔

۹۔ شیخ الشریف حاتم بن عارف العونی نے اس مسئلہ کی بابت دو کتب لکھیں: "المرسل الخفی وعلاقته بالتدليس" چار جلدوں میں مطبوع ہے، کل صفحات ۱۹۶۸ ہیں۔ اتنی ہی مجلدات کی آمد مستقبل میں متوقع ہے۔ ان شاء اللہ۔ ان کی دوسری کتاب "إجماع المحدثين على عدم اشتراط العلم بالسماع فی الحديث المعنعن بين المتعاصرين" ہے۔ جو ۱۷۹ صفحات پر مشتمل ہے۔

۱۰۔ دکتور عواد الخلف نے دو کتب تصنیف کیں: "① روايات المدلسين فی صحيح البخاري، جمعها، تخريجها، الكلام عليها"، ② "روايات المدلسين في صحيح مسلم، جمعها، تخريجها، الكلام عليها؟" پہلی کتاب ۶۵۲ صفحات جبکہ دوسری ۵۵۹ صفحات پر مشتمل ہے۔

۱۱۔ محدثِ مدینہ شیخ حماد انصاری رحمہ اللہ کی کتاب کا نام ہے: "إتحاف ذوی الرسوخ بمن رمی بالتدليس من الشيوخ"

۱۲۔ دکتور خالد بن منصور نے کتاب لکھی: "الإيضاح والتبيين بأن أبا الزبير ليس من المدلسين" (الحديث الحسن: ۵/ ۲۵۹۷)

اسی طرح ان کی دوسری کتاب مطبوع ہے: ”موقف الامامین من اشتراط اللقیا والسماع في السند المعنعن بین المتعاصرین“ جس کے صفحات کی تعداد (۵۳۵) ہے۔

۱۳۔ شیخ ابو عبیدۃ مشہور بن حسن نے انتہائی مفصل شرح ”بھجۃ المنتفع“ لکھی۔ جس کا متن امام ابو عمرو الدانی کی مصطلح کی کتاب ہے۔ شارح نے ۱۱۹ صفحات یعنی صفحہ ۳۷۰ سے ۴۸۹ پر مسئلہ تدلیس وارسال بیان کیا ہے۔

۱۴۔ علامہ محمود سعید ممدوح نے ”تنبیہ المسلم إلی تعدی الألبانی علی صحیح مسلم“ کتاب لکھی۔ غرض کہ جنھوں نے بھی مسئلہ تدلیس پر لکھا، انھوں نے قلت و کثرت کا اعتبار ضرور کیا۔

تقویت کی یہ نسبت امام شافعی رحمہ اللہ کے ہمنواؤں میں غالباً دکھلائی نہیں دیتی، بلکہ ان میں سے بعض تو مسئلے کی حساسیت سے بے خبر ہیں۔ واللہ المستعان!

بنابریں ان لوگوں کی بات مقدم ہوگی، جنھوں نے اس فن کا سیر حاصل دراستہ کیا۔ پھر اس بابت کتب تصنیف کیں، نہ کہ ان لوگوں کی جو مصطلح کی ابجد سے بھی شاید ناواقف ہوں۔ ہمیں دورِ رواں میں بھی کوئی مستند عالم دین ایسا نہیں ملتا جو امام شافعی رحمہ اللہ کے موقف کا ہمنوا ہو، بلکہ اکثر اس کے مرجوح ہونے کے قائل ہیں۔

”عن“ کا قائل کون؟

علما کے اقوال، تعاملات اور اسانید کا دراستہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر طور پر ”عن“ کا قایل مدلس کا شاگرد یا اس کا شاگرد ہوتا ہے، مدلس نہیں۔ یعنی مدلس یا کوئی عام راوی حدیث بیان کرتے ہوئے ”حدثنا“ یا ”قال“ کہتا ہے۔ بسا اوقات وہ سماع کی صراحت کرتا ہے اور کبھی نہیں، مگر مدلس کا شاگرد ان دونوں

صیغوں کو تخفیفاً "عن" سے بیان کر دیتا ہے۔ بادیُ النظر میں شبہ ہوتا ہے کہ مدلس نے سماع کی صراحت نہیں کی۔

یہ درست ہے کہ مدلس کی تدلیس عنعن، قَالَ، ذَکَرَ کے الفاظ سے ظاہر ہوتی ہے۔ مگر یہ لازمی نہیں کہ جب وہ عنعنہ کرے تو بہرحال تدلیس بھی کرے گا۔

مدلس کے عنعنہ کے بارے میں ذہبیِ عصر معلّمی رحمہ اللہ نے نہایت لطیف نکتہ بیان فرمایا ہے:

"اس باب میں عنعنہ مشہور ہے۔ باوجود کہ کلمہ "عن" اس راوی کا نہیں جس کا نام اس سے پہلے مذکور ہے، بلکہ اس سے نچلے راوی کا ہے۔ جیسے اگر ہمام کہیں: "حدثنا قتادة عن أنس"۔ اس میں کلمہ "عن" ہمام کا ہے۔ کیونکہ وہ (عن) "حدثنا" (فعل) سے متعلق ہے۔ "حدثنا" کا قائل ہمام ہے۔" (التنكيل: ١/ ٨٢)

دکتور خالد بن منصور نے چند امثلہ ایسی ذکر کی ہیں جن میں راویان سماع کے صیغوں کو "عن" سے بیان کرتے ہیں۔ (موقف الإمامين، ص: ٦٥)

بایں وجہ تدلیس کا حکم لگانے سے قبل انتہائی غور و فکر اور ائمہ کرام کے اقوال کا تتبع ضروری ہے۔

بسا اوقات ایسا بھی ممکن ہوتا ہے کہ مدلس سماع کی صراحت نہیں کرتا، جبکہ اس سے روایت کرنے والے کمزور حفظ والے راوی اسے صراحتِ سماع سے بیان کرتے ہیں۔ جیسا کہ بقیہ بن ولید (مدلس) کے شاگرد تھے۔ "أبوتقی هشام بن عبدالملك نے بقية قال: حدثني ثور بن يزيد، عن خالد بن معدان، عن معاذ بن جبل مرفوعاً حدیث: إن أطيب الكسب كسب التجار......" بیان کی۔

امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”یہ حدیث باطل ہے۔ ابوتقی نے بقیہ سے صحیح حفظ نہیں کی۔ بقیہ اس جیسی حدیث میں سماع کی صراحت نہیں کرتا۔“

(العلل لابن أبي حاتم: ١١٥١)

امام ابوزرعۃ الرازی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے۔

(سؤالات البرذعي: ٢/ ٥٨٥، ٥٨٦)

کتبِ جرح وتعدیل میں اس قسم کی متعدد مثالیں پائی جاتی ہیں کہ مدلس کی تصریحِ سماع کے باوجود وہ حدیث ضعیف رہتی ہے۔ کیونکہ تصریحِ سماع کرنے والے راوی سے صراحتِ سماع غلطی اور خطا کا نتیجہ ہوتی ہے۔

الحکم للأکثر:

قواعد کی تکوین اغلبیت کے پیشِ نظر ہوتی ہے۔ شذوذ اور تفردات عمومی قاعدہ سے مستثنیٰ ہوتے ہیں۔ مصطلح الحدیث کی زبان میں اسے یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ محدثین راویان کے ثقہ اور صدوق ہونے کے فیصلے کے ساتھ ساتھ ان کے دیگر اوصاف، مثلاً: ”ثقة ربما أخطأ، ربما وهم، له أوهام، يهم قليلا، يخطئ، قليلا“ وغیرہ ذکر کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ ایسے اوصاف صدوق راوی کے ساتھ بھی ذکر کرتے ہیں۔ یہ بات مخفی نہیں کہ محدثین ایسی حدیث کو صحیح یا حسن قرار دیتے ہیں۔ اس سے وہی روایت مستثنیٰ کرتے ہیں جس میں ثقہ یا صدوق سے وہم یا خطا ثابت ہو جائے۔ وہ عمومی قاعدے کے پیشِ نظر کثیر التدلیس کی معنعن روایت مسترد کرتے ہیں۔ قلیل التدلیس کی معنعن روایت قبول کرتے ہیں۔ بشرط کہ اس میں تدلیس نہ ہو۔ اگر ثقہ ربما أخطا کی روایت صحیح ہے تو ثقہ ربما دلس کی معنعن روایت کیوں کر صحیح نہیں ہوسکتی؟ اور اس کی تدلیس شدہ روایت اس عمومی قاعدے سے مستثنیٰ کیوں نہیں ہوسکتی؟

صراحتِ سماع کا کثیر التدلیس سے مطالبہ:

متقدمین ائمہ کے نقد و تبصرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سماع کا ثبوت کثیر التدلیس راوی سے طلب کرتے ہیں۔ قلیل التدلیس سے سماع کی توضیح وہ اسی وقت چاہتے ہیں جب انھیں تدلیس کا شبہ گزرتا ہے۔

ذیل میں ائمہ کرام کے اقوال مذکور ہیں:

۱۔ امام علی بن مدینی رحمہ اللہ:

"جب تدلیس اس پر غالب ہو تب وہ حجت نہیں، یہاں تک وہ اپنے سماع کی وضاحت کرے۔" (الكفاية: ۲/ ۳۸۷، التمهيد: ۱/ ۱۸)

۲۔ امام مسلم رحمہ اللہ:

"محدثین نے جن راویوں کا اپنے شیوخ سے سماع کا تتبع کیا ہے وہ ایسے ہیں جو تدلیس کی وجہ سے شہرت یافتہ ہیں۔ وہ تبھی ان کی روایات میں صراحتِ سماع تلاش کرتے ہیں، تاکہ ان سے تدلیس کی علت دور ہو سکے۔" (مقدمة صحيح مسلم: ۲۲)

۳۔ امام احمد رحمہ اللہ:

"ابن اسحاق بہ کثرت تدلیس کرتے ہیں۔ میرے نزدیک ان کی سب سے عمدہ حدیث وہ ہے جس میں وہ "أخبرني" یا "سمعتُ" کہے۔"

(الجرح والتعديل: ۷/ ۱۹۴، مسند يعقوب بن شيبة: ۴۰، فقرة: ۱۰، تلخيص: أحمد بن أبي بكر الطبراني الكاملي ۸۳۵هـ)

امام صاحب کے اس قول پر غور کیجیے کہ انھوں نے "أخبرني وسمعت" کو "هو كثير التدليس جدًا" کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ جس سے یہ بات خود بہ خود ظاہر ہوتی ہے کہ سماع کی صراحت "كثير التدليس" سے طلب کی جائے گی۔

۴۔ امام یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ:

''مبارک بن فضالۃ صدوق اور مشہور مدلس ہیں۔ ان کے بارے میں امام ابن القطان رحمہ اللہ کا ارشاد ہے: ''لم أقبل منه شيئاً قط إلّا شيئاً يقول فيه: حدثنا'' (میں اس سے کوئی چیز قبول نہیں کرتا سوائے اس کے جس میں وہ (مبارک) کہے: حدثنا)۔'' (الجعديات: ۳۲۷۵)

۵۔ امام ابوزرعہ الرازی رحمہ اللہ:

اسی مبارک کے بارے میں فرماتے ہیں:

''انتہائی زیادہ تدلیس کرتا ہے، جب وہ کہے: حدثنا، تب وہ ثقہ (معتمد علیہ) ہے۔'' (الجرح والتعديل: ۸/ ۳۳۹)

۶۔ امام ابوداود رحمہ اللہ:

''مبارک بن فضالۃ شدید التدلیس ہے۔ جب وہ کہے: ثنا (صراحتِ سماع کرے) تو وہ ثبت (قابلِ اعتماد) ہے۔ مبارک تدلیس کرتے تھے۔'' (سؤالات الآجري أبا داود: ۱/ ۳۹۰، فقرة: ۷۴۴)

۷۔ امام ابن سعد رحمہ اللہ:

''ہشیم بن بشیر ثقہ، کثیر الحدیث اور ثبت ہیں۔ بہ کثرت تدلیس کرتے ہیں۔ وہ اپنی جس حدیث میں کہیں: أخبرنا، وہ حجت ہیں۔ اور جس میں وہ أخبرنا نہ کہیں تو وہ کچھ نہیں۔''

(الطبقات الکبری: ۷/ ۳۱۳)

۸۔ امام عبدالرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ:

''مبارک بن فضالۃ تدلیس کرتے ہیں۔ ہم ان کی وہی روایت لکھتے

ہیں جس میں وہ کہتے ہیں: ''سمعت الحسن''۔

(الجعدیات: ۳۲۷۱)

گویا ابن مہدی رحمہ اللہ کے نزدیک مبارک، حسن بصری سے تدلیس کرتے ہیں۔ بنا بریں انھوں نے روایت کی صحت کے لیے سماع کی قید لگائی ہے۔

ائمۂ فن کے ان متعدد اقوال سے معلوم ہوا کہ وہ صراحتِ سماع کی قید وہیں لگاتے ہیں، جہاں راوی کثیر التدلیس ہوتا ہے۔ ہمارے علم میں کوئی ایسا قول موجود نہیں جس میں متقدمین قلیل التدلیس کے بارے میں یہ اصول بیان کریں۔ اگر کسی کے پاس ایسی نص موجود ہے تو اسے ضرور راہ نمائی کرنی چاہیے۔ ورنہ یہ تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ متقدمین ائمۂ فن کے ہاں قلیل التدلیس راوی کا عنعنہ مقبول ہے۔ بشرط کہ اس میں تدلیس نہ ہو۔

ابن عیینة

جو مدلس ثقہ سے تدلیس کرتے ہیں ان میں بہ طور خاص ابن عیینہ کا نام ذکر کیا جاتا ہے، کہ ان کا عنعنہ مقبول ہے۔ مگر ایک صاحب رقمطراز ہیں: ''ان کی معنعن روایت ناقابلِ اعتماد ہے۔ کیونکہ وہ غیر ثقہ سے بھی تدلیس کرتے ہیں، لہٰذا ثقہ سے تدلیس کرنے والا قاعدہ کلیہ نہیں، اغلبیہ ہے۔''

حالانکہ قواعد ہوتے ہی اغلبی ہیں۔ جس سے کچھ جزئیات خارج ہوتی ہیں۔ جنھیں شاذ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے اور ان کا حکم کالعدم ہوتا ہے۔ محدثین کے نزدیک جو مدلس ثقات سے تدلیس کرے اس کا عنعنہ مقبول ہے۔ ملاحظہ ہو۔

پہلا جواب: ثقات سے تدلیس کا حکم:

۱۔ امام بزار رحمہ اللہ:

''جو ثقات سے تدلیس کرے اس کی تدلیس (عنعنہ) اہلِ علم کے ہاں

مقبول ہے۔ جس کا انداز ایسا ہو اس کی حدیث قابلِ قبول ہونا ضروری ہے۔ اگرچہ وہ مدلس ہو۔"

(النكت للزركشي: ١٨٤، النكت لابن حجر: ٢/ ٦٢٤، فتح المغيث للسخاوي: ١/ ٢١٥، تدريب الراوي: ١/ ٢٢٩)

۲۔ حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ:

"اگر مدلس صرف ثقہ سے روایت کرے تو اس نے توقف سے مستغنی کردیا ہے۔ اس کی تدلیس (عنعنہ) کی بابت دریافت نہیں کیا جائے گا۔" (التمهيد: ١/ ١٧)

۳۔ حافظ ابوعلی الکرابیسی رحمہ اللہ:

حافظ ابن رجب رحمہ اللہ نے ایسا ہی موقف ان سے نقل کیا ہے۔

(شرح علل الترمذي: ٢/ ٥٨٣)

۴۔ حافظ علائی رحمہ اللہ:

"جو آدمی صرف ثقہ سے تدلیس کرنے میں معروف ہو تو وہ جس کے بارے میں "عن" وغیرہ کہے، قبول کیا جائے گا۔" (جامع التحصيل ١١٥)

۵۔ حافظ ذہبی رحمہ اللہ:

"مدلس جو ثقات شیوخ سے تدلیس کرے تو کوئی حرج نہیں۔"

(الموقظة: ١٣٢)

۶۔ شیخ ابوعبیدۃ مشہور بن حسن۔ (بهجة المنتفع: ٣٨٤)

۷۔ شیخ الشریف حاتم۔ (المرسل الخفى: ١/ ٤٩٢، ٤٩٦)

۸۔ دکتور مسفر بن غرم اللہ۔ (التدليس: ١١٧)

۹۔ شیخ صالح بن سعید الجزائری۔ (التدليس: ١٤٥۔ ١٤٦)

۱۰۔ دکتور ماہر یاسین فحل (الجامع في العلل والفوائد: ۱/ ۲۹۰)

وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے۔ اس اعتبار سے ابن عیینہ کا عنعنہ مقبول ہے۔

دوسرا جواب: ابن عیینہ کا عنعنہ بالاتفاق مقبول ہے:

۱۔ امام ابن حبان رحمہ اللہ:

''اگر مدلس کے بارے میں معلوم ہو جائے کہ اس نے صرف ثقہ ہی سے، تدلیس کی ہے۔ پھر اگر اسی طرح ہے تو اس کی روایت مقبول ہے۔ اگرچہ وہ سماع کی تصریح نہ کرے۔ اور یہ بات دنیا میں سوائے سفیان بن عیینہ اکیلے کے کسی اور کے لیے ثابت نہیں، کیونکہ وہ تدلیس کرتے تھے اور صرف ثقہ متقن ہی سے تدلیس کرتے تھے۔ سفیان بن عیینہ کی ایسی کوئی روایت نہیں جس میں انھوں نے تدلیس کی ہو، مگر اسی روایت میں انھوں نے اپنے جیسے ثقہ راوی سے سماع کی صراحت کر دی تھی۔'' (مقدمة الإحسان: ۱/ ۱۶۱)

امام ابن حبان رحمہ اللہ کا یہ قول متعدد علما نے ذکر کیا ہے۔

۲۔ حافظ ابو الفتح ازدی رحمہ اللہ:

''ہم ابن عیینہ جیسوں کی تدلیس (عنعنہ) قبول کرتے ہیں۔''

(الكفاية: ۲/ ۳۸۷، رقم: ۱۱۶۵)

۳۔ حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ:

''محدثین کے بقول ابن عیینہ کی تدلیس (معنعن روایت) مقبول ہے۔''

(التمهيد: ۱/ ۳۱)

۴۔ قاضی عیاض رحمہ اللہ:

''جن جن روایات میں ابن عیینہ اور ثوری وغیرہ اور اُن مدلسین نے

تدلیس کی ہے جو صرف ثقہ سے روایت کرتے ہیں۔ محدثین کو اس بارے میں شک نہیں (انھیں تدلیس شدہ روایات کا بخوبی علم ہے)... جمہور اس (مدلس کی معنعن روایت) کو قبول کرتے ہیں، جن کے بارے میں معروف ہے کہ وہ صرف ثقہ سے روایت (تدلیس) کرتا ہے۔" (مقدمه إكمال المعلم للقاضي عياض: ٣٤٨، ٣٤٩)

۵۔ حافظ ذہبی صاحبِ استقراے تام رحمہ اللہ:

"ان (ابن عیینہ) سے احتجاج پر امت کا اجماع ہے۔ وہ مدلس تھے مگر معروف ہے کہ وہ صرف ثقہ سے تدلیس کرتے تھے۔"

(ميزان الاعتدال: ٢/ ١٧٠، سير أعلام النبلاء: ٧/ ٢٤٢)

۶۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ:

"دوسرا طبقہ ان مدلسین کا ہے جن کی تدلیس کو ائمہ نے برداشت کیا ہے... یا وہ صرف ثقہ سے تدلیس کرتے ہیں جیسے ابن عیینہ ہیں۔"

(طبقات المدلسين: ١٢)

۷۔ حافظ دارقطنی رحمہ اللہ:

"وہ ثقات سے تدلیس کرتے ہیں۔" (سؤالات الحاكم للدارقطني: ١٧٥)

لہٰذا ان کا عنعنہ مقبول ہے۔ بہ شرط کہ اس میں تدلیس نہ ہو۔ بنا بریں حافظ دارقطنی نے ان کی معنعن سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

(سنن الدارقطني: ١/ ٣٥٠، حديث: ٤)

۸۔ حافظ ابن العراقی رحمہ اللہ:

"ان کے مدلس ہونے کے باوجود محدثین کا ان کے عنعنہ کو قبول کرنے پر اتفاق ہے۔ جیسا کہ متعدد محدثین نے نقل کیا ہے۔"

(المدلسين: ٥٣۔ ٥٤)

۹۔ حافظ زرکشی رحمہ اللہ:

''اس عمومی قاعدہ سے وہ مدلس مستثنیٰ ہے جو صرف ثقہ سے تدلیس کرتا ہے۔ اس کی معنعن روایت مقبول ہوگی، اگرچہ وہ صراحتِ سماع نہ کرے۔ جیسے سفیان بن عیینہ ہیں۔'' (النكت للزركشي: ۱۸۹)

۱۰۔ امام ابن ناصر الدین دمشقی (م۸۴۲ھ):

''اس سند میں سفیان (بن عیینہ) کا قول: عن عمرو بن دینار ہے۔ یہ معنعن ہے۔ اس بابت اختلاف ہے کہ وہ (عنعنہ) اتصال پر محمول کیا جائے گا یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک وہ متصل اور قابلِ احتجاج ہے بہ شرط کہ راوی کی عدالت اور جس سے وہ معنعن بیان کرتا ہے اس سے ملاقات ثابت ہو۔ یہ سفیان عن عمرو کی روایت، میں موجود ہے۔ ان کا عنعنہ یہاں نقصان دہ نہیں اگرچہ وہ مدلس ہیں۔ ان کی تدلیس تدلیسِ مبیّن (واضح) ہے۔ مبیّن کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مدلس سے جب اس بابت استفسار کیا جاتا ہے تو وہ (ساقط راوی کو) بیان کر دیتا ہے۔ ابو حاتم ابن حبان رحمہ اللہ نے فرمایا:

''ابن عیینہ کی کوئی ایسی روایت نہیں، جس میں انھوں نے تدلیس کی ہو، مگر اسی روایت میں انہوں نے اپنے جیسے ثقہ راوی سے صراحتِ سماع کر دی تھی۔''

(مجالس في تفسير قوله تعالىٰ: لقد من الله على المؤمنين... لابن ناصر الدين: ۱۲۸، المجلس الخامس)

ابن ناصر الدین رحمہ اللہ کا دوسرا قول ہے:

''سفیان بن عیینہ کی تدلیس (عنعنہ) غیر مؤثر ہے۔ ان کا اس حدیث کو معنعن بیان کرنا مضر نہیں۔''

(مجالس: ٤٥٩، المجلس الرابع والعشرون)

۱۱۔ حافظ سخاوی رحمہ اللہ:

”رہے امام ابن عیینہ تو انھوں (محدثین) نے اس کی تدلیس کو برداشت کیا ہے، رد نہیں کیا۔“ (فتح المغيث:١/ ٢١٥)

۱۲۔ شیخ ربیع مدخلی:

”سفیان بن عیینہ کا عنعنہ مقبول ہونے میں محدثین کا اختلاف نہیں، کیونکہ ان پر واضح ہوگیا کہ وہ صرف ثقہ سے تدلیس کرتے ہیں۔ بنابریں حافظ (ابن حجر) نے انھیں مدلسین کے طبقۂ ثانیہ میں ذکر کیا ہے۔ جن کی تدلیس ائمہ نے برداشت کی ہے۔ حافظ (ابن حجر رحمہ اللہ) نے سفیان کے حق میں یقیناً درست فیصلہ کیا ہے۔“ (الرد المفحم: ٣٨)

۱۳۔ شیخ ابوعبیدہ:

”لہٰذا جب ابن عیینہ روایت معنعن بیان کریں تو ان کی روایت سے خوفزدہ نہ ہوں۔ وہ ہمیشہ ہمیش اتصال پر محمول کی جائے گی۔“

(بهجة المنتفع: ٣٨٤)

۱۴۔ دکتور عواد حسین خلف نے حافظ ابن حبان رحمہ اللہ کے قول کے تناظر میں ان کی موافقت کی ہے۔ (روايات المدلسين في صحيح مسلم: ٧١)

۱۵۔ یہی موقف محدث ابواسحاق الحوینی کا ہے۔

(بذل الإحسان: ١/ ١٦، جنة المرتاب: ٢١٣، ٢١٤، بحواله نثل النبال: ١/ ٥٢٩)

ابن عیینہ کی ایک معنعن روایت:

امام سفیان بن عیینہ نے ایک معنعن حدیث بیان کی ہے۔ جس میں وہ ”قبل أن يفرض التشهد“ (تشہد کی فرضیت سے قبل) کے الفاظ بیان کرنے میں منفرد ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے موقف کے تناظر میں یہ روایت ضعیف ہے،

بلکہ بعض فضلا نے اسے ضعیف بھی گردانا ہے۔ جبکہ دیگر ائمہ نے اس کی تصحیح کی ہے، جو حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ امام العلل الدارقطنی: "هذا إسناد صحيح"

(سنن الدارقطني: ۱/ ۳۵۰، حديث: ٤)

۲۔ امام بیہقی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(السنن الكبرى للبيهقي: ۲/ ۱۳۸، البدر المنير: ٤/ ۱۳)

۳۔ حافظ ابن الملقن: "هذا الحديث صحيح" (البدر المنير: ٤/ ۱۳)

۴۔ حافظ ابن حجر: "إسناده صحيح" (فتح الباري: ۲/ ۳۱۲)

۵۔ حافظ ابن عبدالہادی: "رواه النسائي والدارقطني وصحح إسناده"

(المحرر في الحديث: ۱/ ۲۰۳۔ ۲۰٤)

۶۔ محدث البانی نے اس حدیث کو شرطِ شیخین پر صحیح قرار دیا ہے۔

(صفة الصلاة: ۳/ ۸۹٤)

۷۔ شیخ سلیم بن عید الہلالی۔ "صحيح"

(التخريج المحبر الحثيث: ۱/ ۳٤۸، حديث: ۲٦٥)

۸۔ شیخ مجدی حسن: "إسناده حسن" (تحقيق سنن الدارقطني: ۱۳۱۲)

علامہ ابن الترکمانی حنفی کے علاوہ کسی اور نے ابن عیینہ کے عنعنہ کو موضوعِ بحث نہیں بنایا۔ (الجوهر النقي: ۲/ ۱۳۸)

امام ابن عیینہ ثقہ حافظ فقیہ امام حجت ہیں۔ (التقريب: ۲۷۰۰)

ان کی یہ زیادت بقیہ حدیث کے منافی نہیں۔ کوئی قرینہ اس کے خطا پر بھی دلالت نہیں کرتا۔ لہٰذا اس زیادت کو اساسی صورت کی بنا پر قبول کیا جائے گا۔ بنابریں محدثین کی ایک جماعت نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ امام نسائی رحمہ اللہ اس ٹکڑے سے استدلال کرتے ہوئے ترجمۃ الباب قائم کرتے ہیں:

"باب إیجاب التشهد"

حاصل یہ کہ محدثین کے ہاں ابن عیینہ کی معنعن روایت بالاتفاق حجت ہے۔ تدلیس شدہ روایت اس عمومی قاعدہ سے مستثنیٰ ہے، بلکہ جو صرف ثقات سے تدلیس کرتے ہیں، محدثین نے بہ طور نظیر ابن عیینہ کا نام پیش کیا ہے۔

امام زہری

امام زہری بہت بڑے محدث گزرے ہیں۔ جن کے بارے میں امام علی بن مدینی رحمہ اللہ کا ارشاد ہے کہ اہلِ مدینہ کی اسانید زہری کے گرد گھومتی ہیں۔ (العلل لابن المدیني: ۳۹)

زہری کی قلتِ تدلیس کی بنا پر محدثین نے ان کی معنعن روایت قبول کی ہے۔ جیسا کہ متعدد علما سے یہ تصریح ثابت ہے۔

۱۔ حافظ ذہبی رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

"وہ بسا اوقات تدلیس کرتے تھے۔" (میزان الاعتدال: ٤/ ٤٠)

۲۔ حافظ علائی رحمہ اللہ نے انھیں مدلسین کے طبقۂ ثانیہ میں ذکر کیا اور کہا ہے: ائمہ نے ان کے "عن" کو قبول کیا ہے۔ (جامع التحصیل: ۱۳۰، ۱۲۵)

۳۔ علامہ سبط ابن العجمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ائمہ نے ان کا عنعنہ قبول کیا ہے۔ (التبیین: ۸۰)

۴۔ دکتور خالد بن منصور الدریس۔ (الحدیث الحسن: ۱/ ٤۷۹)

۵۔ دکتور عبداللہ دمفو۔ (مقدمہ مرویات الزهري المعلة: ۱/ ٥٤۔ ٥٥)

٦۔ محدث ابواسحٰق الحوینی۔ (بذل الإحسان: ۱/ ۱۷، ۱۸، بحواله نثل النبال: ۳/ ۱۷۰٦)

۷۔ دکتور ناصر بن حمد الفہد۔ (منهج المتقدمین في التدلیس: ۸٤، ۸٥)

۸۔ دکتور محمد بن طلعت۔ (معجم المدلسین: ٤١٦۔ ٤٢٠)

۹۔ ڈاکٹر عواد الخلف۔ (روايات المدلسين في صحيح البخاري: ۲۲۷، و روايات المدلسين في صحيح مسلم، ص: ۹۱، ۹۲)

۱۰۔ ڈاکٹر شریف حاتم بن عارف العونی۔ (التخريج ودراسة الأسانيد: ۷۷)

۱۱۔ محدث ارشاد الحق اثری۔ (توضيح الكلام: ۱/ ۳۸۸۔ ۳۹۰)

وغیرہ کے ہاں بھی زہری قلیل التدلیس ہیں۔

ممکن ہے کوئی دعویٰ کرے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسے درجۂ ثالثہ میں ذکر کیا ہے۔ بنابریں انھیں کثیر التدلیس قرار دے کر ان کی معنعن روایت ناقابلِ اعتبار قرار دی جائے گی۔

حافظ ابن حجر کا موقف محلِ نظر ہے:

۱۔ امیر صنعانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے انھیں طبقۂ ثالثہ میں ذکر کر کے مستحسن نہیں کیا۔ (توضيح الأفكار: ۱/ ۳۶۵)

۲۔ استاذِ گرامی اثری حفظہ اللہ:

> ”ہماری ان گزارشات سے واضح ہوجاتا ہے کہ امام زہری کو مدلسین کے تیسرے طبقے میں شمار کرنا صحیح نہیں۔“ (توضيح الكلام: ۳۵۹)

۳۔ دکتور خالد بن منصور۔ (الحديث الحسن: ۱/ ۴۷۹)

۴۔ دکتور عبداللہ دمفو۔ (مرويات الزهري المعلة: ۱/ ۵۵، ۴/ ۲۳۱۵)

۵۔ شیخ عواد حسین الخلف۔ (روايات المدلسين في صحيح مسلم: ۹۲)

وغیرہ نے بھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے نظرِ ثانی کی محتاج قرار دی ہے۔

دوسرا جواب:

خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے انھیں قلیل التدلیس قرار دیا ہے۔

(فتح الباري: ۱۰/ ۴۲۷)

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ صاحب کا آخری اجتہاد یہی تھا۔

استاذ اثری حفظہ اللہ نے زہری کی تدلیس کے حوالے سے (توضیح الکلام: ۳۵۸، ۳۵۹) میں پانچ جوابات دیے ہیں۔ جو لائقِ مطالعہ ہیں۔

تیسرا جواب:

اسانید کا دراستہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ زہری نادر التدلیس ہیں۔ جیسا کہ آئندہ آئے گا۔ إن شاء اللہ

دکتور عبداللہ بن محمد حسن دمفو کی کتاب ''مرویات الزهري المعلة'' چار جلدوں میں مطبوع ہے۔ جس میں امام زہری کی معلول احادیث مذکور ہیں۔ جنھیں تین حصوں میں منقسم کیا جاتا ہے۔

۱۔ جن مرویات میں زہری کے شاگردوں کا اختلاف حافظ دارقطنی رحمہ اللہ نے نہایت بسط سے ذکر کیا ہے۔

۲۔ جن میں انھوں نے شاگردوں کے اختلاف کی صراحت نہیں کی۔

۳۔ جن میں زہری کا واسطہ بربنائے وہم مذکور ہے۔

صاحب الدراستہ کے نزدیک ایسی احادیث کم وبیش دوصد ساٹھ (۲۶۰) کی تعداد میں ہیں۔ جن میں سے ڈیڑھ صد (۱۵۰) مرویات کا طویل دراستہ انھوں نے پیش کیا ہے۔ ان کی تحقیق میں ان معلول احادیث میں سے دو روایات میں زہری نے تدلیس کی ہے۔ یعنی راوی کا اسقاط کیا ہے۔ پہلی حدیث کی تفصیل کے لیے ''مرویات الزهري المعلة'' (۳/ ۱۳۱۱، حدیث: ۷۹) دوسری کے لیے یہی کتاب (۳/ ۱۴۸۷، حدیث: ۹۳) ملاحظہ ہو۔

جبکہ ان دو کے علاوہ تین مرویات میں زہری پر تدلیس کا الزام ہے، مگر وہ

ان سے بری ہیں۔(مقدمة مرويات الزهري المعلة: ١/ ٥٦)

بلاشبہ ذخیرۂ حدیث مرویاتِ زہری سے معمور ہے۔ مدینۃ الرسول ﷺ علومِ اسلامیہ کی عظیم دانش گاہ تھی اور ان کے باشندگان کی اسانید بھی زہری کے گرد گھومتی ہیں۔ بایں وجہ لوگوں نے جہاں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو غیر معتبر قرار دیا، وہیں زہری کی طرف بھی تشیع کے مسموم تیر برسائے گئے۔ تاکہ ان دونوں کی وجہ سے، ذخیرۂ حدیث مشکوک بنایا جائے۔

اس جملۂ معترضہ کے بعد یہ بات بالکل واضح ہوتی ہے کہ زہری اپنی مرویات کے تناسب سے نہایت معمولی تدلیس کرتے ہیں۔ بنابریں حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے انھیں نادر التدلیس قرار دیا ہے اور ائمہ نے ان کا عنعنہ قبول کیا ہے۔

اس شخص پر امام دارقطنی رحمہ اللہ کی معرفتِ علل مخفی نہیں رہ سکتی جو علل الدارقطنی یا کم از کم سنن الدارقطنی کا مطالعہ کرتا ہے۔ بالفاظِ دیگر امام دارقطنی کے بعد اس فن میں اتنی مہارت کسی اور کی قسمت میں نہ آسکی۔

انھوں نے علل الدارقطنی میں معلول شدہ مرویات جو ذکر کی ہیں وہ ڈیڑھ صد میں سے صرف پانچ، بطورِ تسلیم، تدلیس شدہ ہیں۔ یہ تناسب بلاشبہ زہری کے قلیل التدلیس ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

چوتھا جواب:

جس شخص کا اصرار ہو کہ زہری کثیر التدلیس ہیں تبھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے انھیں طبقۂ ثالثہ میں ذکر کیا ہے۔ اسے اس دعویٰ کے مطابقت دلیل سے کرنی چاہیے۔ جس کا تقاضا ہے کہ زہری کی سبھی مرویات کا استیعاب کیا جائے۔ ان میں سے تدلیس شدہ کا استخراج کیا جائے۔ ازاں بعد ان کی تعداد کا تقابل زہری کی

جمیع مرویات سے کیا جائے۔ اگر تدلیس شدہ روایات انتہائی زیادہ مقدار میں ہوں تو وہ یقیناً کثیر التدلیس ہوں گے۔ مگر ایسا استیعاب ناممکن ہے۔ خواہ تتبع کے جدید وسائل بھی بہ روئے کار لائے جائیں۔

چلیے، کم از کم ناقدِ فن کا قول ہی پیش کرنا چاہیے کہ زہری کا ہر عنعنہ مسترد ہے۔ یا ان کی روایت تبھی لائقِ التفات ہوگی جب وہ سماع کی توضیح کریں گے۔ مگر ایسا کرنا بھی جوئے شیر لانے کے مترادف ہے۔

لہٰذا یہ تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ زہری قلیل بلکہ "نادر التدلیس" ہیں۔ ان کا عنعنہ مقبول ہے۔ صرف وہی روایت تدلیس کا ہدف ہوگی جس میں ائمۂ محدثین نے ان کی تدلیس ذکر کی ہوگی۔

زہری کی ایک معنعن روایت:

امام زہری نے عروۃ عن عائشۃ سے ایک مرفوع حدیث بیان کی۔ جو سنن أبي داود (٤٥٣٤) سنن النسائي (٤٧٨٢) سنن ابن ماجه (٢٦٣٨) مصنف عبدالرزاق (٩/ ٤٦٢، حديث: ١٨٠٣٢) السنن الكبرى للنسائي (٦/ ٣٤٦، حديث: ٦٩٥٣) مسند إسحاق بن راهويه (٢/ ٣٢٢، حديث: ٣٠٥) مسند أحمد (٦/ ٢٣٢) الديات لابن أبي عاصم (٢٧١) شرح مشكل الآثار (١١/ ٤٣٢، حديث: ٤٥٣٨) السنن الكبرىٰ للبيهقي (٨/ ٤٩) الجزء الثاني من حديث يحيىٰ بن معين (الفوائد) حديث (٦٦) تاريخ دمشق (٣٨/ ١٧٤) وغیرہ میں ہے۔

مصححین حدیث:

۱۔ امام ابن حبان رحمہ اللہ (صحیح ابن حبان: ۷/ ۱۰، حدیث: ٤٤٧٠)

۲۔ قال الشیخ زبیر علی زئی حفظہ اللہ

(صححه ابن الجارود:۸۴۵، تحقيق سنن أبي داود: ۸۹۹، طبع الرياض)

۳۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس کی تصحیح کی طرف یوں اشارہ کیا ہے۔

''معمر بن راشد حافظ ہیں۔ انھوں نے سند صحیح طور پر حفظ کی ہے۔ لہٰذا اس سے حجت قائم ہوگی۔'' (معرفة السنن والآثار: ٦/ ١٧٠)

۴۔ محدث البانی رحمہ اللہ ''إسناده صحيح على شرط الشيخين''

(إرواء الغليل: ٣/ ٣٦٦، صحيح الموارد: ٢/ ٧٢)

۵۔ محدث ابواسحاق الحوینی: ''إسناده صحيح''

(غوث المكدود: ٣/ ١٤٠، حديث: ٨٤٥)

۶۔ محققین مسند احمد: ''إسناده صحيح'' (الموسوعة الحديثية: ٤٣/ ١١١)

۷۔ علامہ شعیب ارناؤوط: ''إسناده صحيح'' (تحقيق مشكل الآثار: ١١/ ٤٣٣)

۸۔ محقق مسند ابن راہویہ۔ ''صحيح'' (رجاله رجال الشيخين: ٢/ ٣٢٢)

۹۔ محقق جزء حدیث ابن معین۔ (صحيح غريب: ١٤٩)

۱۰۔ شیخ ایمن صالح۔ ''إسناده صحيح'' (تحقيق جامع الأصول: ٤/ ٤٤٨)

حالانکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے قاعدے کی رو سے یہ حدیث زہری کے عنعنہ کی وجہ سے ضعیف قرار پاتی ہے۔

یہاں یہ بات بھی فائدے سے خالی نہیں کہ شیخ بدر البدر نے زہری کی ایک معنعن روایت پر اس وجہ سے تنقید کی کہ وہ اسے براہِ راست عروۃ سے بیان کرتے ہیں اور کبھی اپنے اور عروۃ کے مابین عبداللہ بن خارجۃ کا واسطہ ذکر کرتے ہیں۔ یہ واسطہ غمازی ہے کہ زہری نے عروۃ سے تدلیس کی ہے۔ ملحوظ رہے کہ شیخ بدر نے محض زہری کے عنعنہ کو تدلیس قرار نہیں دیا، بلکہ تدلیس کا سبب واسطہ قرار دیا ہے۔

محدث ابو اسحاق الحوینی ان کے جواب میں لکھتے ہیں:

”میرے نزدیک یہ نقد غلط ہے، کیونکہ زہری، عروۃ سے روایت کرنے میں مشہور ہیں۔ پھر کس بنا پر ہم (اس روایت کو) تدلیس کی وجہ سے معلول قرار دینے پر مجبور ہیں؟“

اگر آپ کہیں کیونکہ انھوں نے یہ حدیث گزشتہ سند میں عبداللہ بن خارجہ سے بیان کی ہے؟!

ہم جواباً کہیں گے: یہ واسطہ دلالت کرتا ہے کہ انہوں نے اس اثر میں تدلیس نہیں کی، جیسا کہ ظاہر ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری (۱۰/ ۴۲۷) میں اس جیسے اثر سے ابن شہاب (زہری) کے قلیل التدلیس ہونے پر استدلال کیا ہے۔ ابن شہاب واسع الروایۃ ہیں جیسا کہ آپ بخوبی جانتے ہیں۔ انھوں نے یہ اثر ایک مرتبہ عبداللہ بن خارجہ عن عروۃ سے لیا (سنا) ہے۔ جبکہ دوسری مرتبہ براہِ راست عروۃ سے بیان کیا ہے جو قابلِ نکیر نہیں۔ راوی قلیل التدلیس ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ لہٰذا درست یہ ہے کہ زہری کے عنعنہ کی وجہ سے معلول قرار نہ دیا جائے الّا یہ کہ متن میں کوئی نکارت ہو۔“

(الصمت: ١٦٤، ١٦٥، حديث: ٢٧٨، بحواله نثل النبال: ٣/ ١٧٠٦، ١٧٠٧)

دوسری معنعن روایت:

امام زہری نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث بیان کی۔

”كان رسول الله ﷺ إذا فرغ من قراءة أم القرآن رفع صوته، وقال: آمين“

امام شافعی رحمہ اللہ کے اصول کے مطابق یہ روایت زہری کے عنعنہ کی وجہ سے

ضعیف ہے، جبکہ درج ذیل محدثین نے اس کی تصحیح کی ہے۔

۱۔ امام ابن حبان (ذكره في صحيح ابن حبان: ۳/ ۱٤۷، حديث: ۱۸۰۳)

۲۔ امام ابن خزیمہ (صحيح ابن خزيمة: ۱/ ۲۸۷، حديث: ۵۷۱)

۳۔ امام حاکم: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين"

(المستدرك: ۱/ ۲۲۳)

۴۔ حافظ دارقطنی: "هذا إسناد حسن"

(سنن الدارقطني: ۱/ ۳۳۵، حديث: ۷)

۵۔ امام بیہقی: "حسن صحيح" (التلخيص الحبير: ۱/ ۲۳٦، حديث: ۳۵۲)

۶۔ امام ابن القیم (إعلام الموقعين: ۲/ ۳۹۷)

سوال یہ ہے کہ ان ائمہ کی تصحیح چہ معنی دارد؟

قارئینِ عظام! ان امثلہ سے واضح ہوگیا کہ قلیل التدلیس مدلس کا عنعنہ مقبول ہے۔ اس کی صرف تدلیس شدہ روایت ضعیف ہوگی۔

دوسرا باب

اس باب میں مسئلۂ تدلیس پر وارد شدہ اعتراضات کا تجزیہ کیا جائے گا۔

امام ابن معین کے قول پر اعتراض کا جواب:

امام ابن معین کے قول: ''مدلس جس میں تدلیس کرے اس میں حجت نہیں۔'' کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس قول کا یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ وہ جو روایت عن سے بیان کرے تو وہ حجت نہیں۔

بلاشبہ کثیر التدلیس کا یہی حکم ہے مگر قلیل التدلیس کا نہیں۔ کیونکہ محدثین قلیل التدلیس راوی کے عنعنہ پر محض اس لیے تنقید نہیں کرتے کہ اس نے معنعن بیان کیا ہے، بلکہ اس میں کسی نکارت کے تناظر میں تدلیس کو اس کی علت قرار دیتے ہیں۔

ثانیاً: تدلیس شدہ مرویات پیش کر کے یہ باور کرانا بھی درست نہیں کہ ''دَلَّسَہٗ'' کو ''عَنْعَنَہٗ'' قرار دینا درست ہے۔ معلوم شد مدلس جب تدلیس کرتا ہے تو روایت میں سماع کی توضیح نہیں کرتا۔ اگر وہ تدلیس شدہ روایت کو حدثنی یا حدثنا جیسے صیغوں سے بیان کرے گا جن صیغوں میں تاویل کی گنجائش نہ ہوگی تو وہ جھوٹ ہوگا۔ بایں وجہ مدلس درجۂ ثقاہت سے گر کر کذاب ٹھہرے گا۔

اگر مطلقاً عنعنہ سے تدلیس کا اثبات مقصود ہے تو ایسی مثال ذکر کرنی چاہیے تھی جس میں قلیل التدلیس راوی کی روایت میں محدثین نے کوئی علت و نکارت بیان نہ کی ہو، محض اس کے عنعنہ کی بنا پر اسے ضعیف قرار دیا ہو۔

اگر اس کی ایسی کوئی مثال نہیں تو امام ابن معین رحمہ اللہ کے قول سے ہمارا استدلال بدستور برقرار رہے گا۔

ثالثاً: امام ابن معین رحمہ اللہ کے قول سے یہ ناچیز اکیلا مستدل نہیں، بلکہ درج ذیل علماء کی تائید بھی حاصل ہے۔

مستدلین علماء:

۱۔ دکتور خالد بن منصور الدریس۔ (الحديث الحسن لذاته ولغيره: ١/ ٤٧٥)

۲۔ شیخ عبداللہ بن یوسف الجدیع۔ (تحرير علوم الحديث: ٢/ ٩٧٣)

۳۔ شیخ محمد بن طلعت نے شیخ جدیع کے احکام مقدمۂ "معجم المدلسين" (۳۸) میں ذکر کیے ہیں۔

۴۔ شیخ ناصر بن حمد الفهد۔ (منهج المتقدمين في التدليس: ١٦٣)

۵۔ شیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن السعد۔ (مقدمة منهج المتقدمين: ٢٣)

۶۔ شیخ الشریف حاتم۔ (المرسل الخفي: ١/ ٤٨٨)

۷۔ شیخ ابراہیم بن عبداللہ اللاحم۔ (الاتصال والانقطاع: ٣٢١)

۸۔ دکتور علی بن عبداللہ الصیاح (الموسوعة عن الإمام يعقوب بن شيبة: ١/ ٢٠١، ٢٠٢)

۹۔ دکتور عواد الخلف (روايات المدلسين في صحيح مسلم: ٦٦)

امام ابن مدینی کے قول پر اعتراضات:

امام علی بن مدینی رحمہ اللہ کے قول: ''جب مدلس پر تدلیس غالب ہو تو تب وہ حجت نہیں، یہاں تک وہ اپنے سماع کی توضیح کرے۔'' (الكفاية: ٢/ ٣٨٧) پر آٹھ اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں۔

۱۔ یہ موقف جمہور کے خلاف ہے۔
۲۔ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے اسے نقل کرنے کے باوجود مخالفت کی ہے۔
۳۔ متقدمین مثلاً تیسری صدی ہجری تک تدلیس کرنے والے عام راویوں کے بارے میں قلیل اور کثیر التدلیس کی صراحتیں ثابت نہیں۔
۴۔ یہ مفہومِ مخالف ہے۔ نصِ صریح کے مقابلے میں مفہومِ مخالف حجت نہیں۔
۵۔ یہ قول منسوخ ہے۔ خود امام ابن مدینی رحمہ اللہ نے سفیان ثوری کے بارے میں فرمایا: لوگ سفیان کی حدیث میں امام یحییٰ القطان کے محتاج ہیں، کیونکہ وہ مصرح بالسماع روایات بیان کرتے ہیں۔
۶۔ ابن مدینی رحمہ اللہ کے قول کو اہلِ حدیث، احناف، شوافع اور دیوبند نے قبول نہیں کیا۔ بلکہ مولانا ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ اور مولانا سرفراز صفدر بھی اس موقف کو نہیں اپناتے۔
۷۔ کون کثیر اور کون قلیل التدلیس تھا؟ اس مسئلے کو متقدمین سے ثابت کرنا اور عام مسلمانوں کو اس پر متفق کرنا نہایت مشکل ہے۔
۸۔ اختلافی مسائل کی کتابوں اور مناظراتِ علمیہ میں یہ اصول غیر مقبول ہے۔ بلکہ اس کے برعکس ثابت ہے۔

اب ترتیب وار ان اعتراضات کے جوابات ملاحظہ فرمائیں۔

جمہور قلت و کثرت کے قائل ہیں:

پہلے اعتراض کا جواب ہے کہ امام علی بن مدینی رحمہ اللہ کا قول مسلکِ محدثین کی اساس ہے، کیونکہ وہی تو اہلِ اصطلاح کے سرخیل ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے سفیان ثوری کے بارے میں کہا: ان کی تدلیس کتنی کم ہے!!

امام مسلم رحمہ اللہ نے مقدمہ صحیح مسلم میں "ممن عرف و شهر به" کی قید کیوں لگائی؟

متقدمین ائمہ (امام احمد، یحییٰ بن سعید القطان، ابوزرعۃ الرازی، ابو داود رحمہم اللہ) سماع کی صراحت کثیر التدلیس سے کیوں طلب کرتے ہیں؟ قلیل التدلیس کی معنعن روایتوں پر کیوں اعتراض نہیں کرتے تھے؟ بلکہ وہ تو انھیں صحیح قرار دیتے ہیں۔

متاخرین میں حافظ علائی رحمہ اللہ، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی طبقاتی تقسیم کا کیا مقصد تھا؟ حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے ابن حجر رحمہ اللہ کی موافقت کی پھر امیر صنعانی رحمہ اللہ نے ان کی تائید کی۔ کیا وہ جمہور اہلِ اصطلاح نہیں؟

ابن حجر رحمہ اللہ سے ہنوز اس مسئلے پر اتفاق رہا۔ اب بھی اگر کسی نے اختلاف کیا تو چند شاذ اقوال کی بنا پر کیا۔

امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے ہمنواؤں کی عظمتِ شان کا کسی ذی علم کو انکار نہیں، مگر وہ مصطلح الحدیث میں امام ابن مدینی، بخاری، مسلم، احمد رحمہم اللہ وغیرہم کے ہم پلہ نہیں۔ لہٰذا ان کے مقابلے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا موقف کیوں کر درست تسلیم کیا جاسکتا ہے؟

محدثین کے اقوال اور تعاملات شاہد ہیں کہ تدلیس کی کمی وبیشی کا اعتبار ضروری ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب:

اس حوالے سے عرض ہے کہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ مصطلح کے بعض مسائل میں جمہور کے خلاف اور اصولیوں کی تائید میں فیصلہ دیتے ہیں۔ لہٰذا ان کے مقابلے میں ناقدینِ فن اور اہلِ اصطلاح کا موقف راجح ہے۔ نیز اہلِ فن کے اقوال کو بایں وجہ کمزور قرار دینا غیر مستحسن امر ہے۔

متقدمین سے صراحتیں:

تیسرا اعتراض بھی غیر معقول ہے، کیونکہ تیسری صدی ہجری مصطلح کا ابتدائی

دور ہے۔ جس میں امام مسلم رحمہ اللہ نے مقدمۂ صحیح اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے العلل الصغیر میں مصطلح کے کچھ مسائل ذکر کیے ہیں۔ باقاعدہ طور پر مستقل کتب کی صورت میں اس فن کی داغ بیل نہیں ڈالی گئی۔ بعدازاں دیگر علوم وفنون کی طرح اس میں بھی بالیدگی رونما ہونے لگی اور مصطلح پر مستقل کتب تصنیف کی جانے لگیں۔ جن کا سرچشمہ دو چیزیں تھیں۔

۱۔ محدثین کے صریح اقوال۔

۲۔ ان کے تعاملات سے اصطلاحات کا استخراج۔

یہ دونوں صورتیں مسئلۂ تدلیس میں موجود ہیں۔ یعنی قلت اور کثرت، کے حوالے سے صریح اقوال بھی موجود ہیں۔ کثیر التدلیس سے صراحتِ سماع کا تقاضا کرنے والی نصوص بھی دستیاب ہیں۔

اب پہلی صورت ملاحظہ فرمائیں:

قلیل التدلیس کی صراحت:

۱۔ امام بخاری نے سفیان ثوری کے بارے میں فرمایا: ”ما أقل تدليسه!“ ”ان کی تدلیس کتنی کم ہے!“

(علل الترمذي: ۲/ ۹٦٦، التمهيد: ۱/ ۳۵، جامع التحصيل: ۱۳۰، النكت لابن حجر: ۲/ ٦۳۱)

۲۔ امام ابن معین نے ربیع بن صبیح کے بارے میں فرمایا: ”ربما دلّس“ ”وہ بسا اوقات تدلیس کرتے ہیں۔“

(التاريخ لابن معين: ۱۱۱، فقرة: ۳۳٤، رواية الدارمي)

۳۔ امام ابو حاتم رحمہ اللہ، عکرمۃ بن عمار ابو عمار کے بارے میں فرماتے ہیں:

”ربما دلس“ (الجرح والتعديل: ۷/ ۱۱)

۴۔ امام یعقوب بن شیبۃ رحمہ اللہ نے محمد بن خازم ابو معاویہ کے بارے میں فرمایا:

"ثقة، ربما دلّس" (سير أعلام النبلاء: ۹/ ۷٦، تاريخ بغداد: ٥/ ۲٤۹)

۵۔ امام ابو داود رحمہ اللہ، محمد بن عیسیٰ الطباع کے بارے میں فرماتے ہیں:

"اسے قریباً چالیس ہزار احادیث حفظ تھیں۔ وہ بسا اوقات تدلیس بھی کرتے تھے۔" (سؤالات الآجری: ۲/ ۲٤٦، فقرة: ۱۷۳۷)

٦۔ امام ابن سعد رحمہ اللہ، حمید الطّویل کے بارے میں فرماتے ہیں:

"ثقہ اور کثیر الحدیث ہے، مگر وہ انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے بسا اوقات تدلیس کرتے ہیں۔" (الطبقات الكبرى: ۷/ ۲٥۲)

۷۔ حافظ عجلی رحمہ اللہ، اسماعیل بن ابی خالد کے بارے میں فرماتے ہیں:

"وكان ربما أرسل الشئ عن الشعبي"

(معرفة الثقات والضعفاء للعجلي: ۱/ ۲۲٥، تاريخ الثقات: ٦٤)

"کہ وہ (ابن ابی خالد) بسا اوقات شعبی سے ارسال (تدلیس) کرتے ہیں۔"

کثیر التدلیس کی صراحت:

۱۔ امام احمد رحمہ اللہ نے محمد بن اسحٰق کے بارے میں فرمایا:

"هو كثير التدليس جدا"

"وہ بہ کثرت تدلیس کرتے ہیں۔" (الجرح والتعديل: ۷/ ۱۹٤)

۲۔ امام احمد رحمہ اللہ نے ہشیم بن بشیر کے بارے میں فرمایا:

"هو كثير التدليس جداً" (المعرفة والتاريخ: ۲/ ٦۳۳)

۳۔ امام ابوزرعہ رحمہ اللہ، مبارک بن فضالۃ کے بارے میں رقمطراز ہیں:

"يدلس كثيراً" (الجرح والتعديل: ۸/ ۳۳۹)

۴۔ زکریا بن ابی زائدہ کے بارے میں ابوزرعہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

"یدلس کثیرا عن الشعبی" (الجرح والتعدیل: ۳/ ٥٩٤)

"وہ شعبی سے بہ کثرت تدلیس کرتے ہیں۔"

۵۔ امام ابوحاتم الرازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"سوید بن سعید: کان یدلس یکثر ذاك یعنی التدلیس"

(الجرح والتعدیل: ٤/ ٢٤٠)

"سوید بن سعید باکثرت تدلیس کرتے ہیں۔"

۶۔ امام ابوداود رحمہ اللہ، مبارک کے بارے میں فرماتے ہیں:

"شدید التدلیس" (سؤالات الآجري: ١/ ٣٩٠)

۷۔ امام ابن سعد رحمہ اللہ اسی کے بارے میں فرماتے ہیں:

"یدلس کثیراً" (الطبقات الکبری: ٧/ ٣١٣)

۸۔ امام ابن حبان رحمہ اللہ ایک راوی کے بارے میں لکھتے ہیں:

"کان کثیر التدلیس، الغالب من التدلیس" (المجروحین: ٢/ ١١٢)

۹۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ابن جریج: یتجنب تدلیسه فإنه وحش التدلیس"

(سؤالات الحاکم للدارقطني: ١٧٤)

"ابن جریج کی تدلیس سے محتاط رہا جائے کیونکہ وہ خطرناک تدلیس کرتے ہیں۔"

۱۰۔ دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"یحیی بن أبی کثیر یدلس کثیراً" (التتبع: ١٢٦)

۱۱۔ امام ابوبکر اسماعیلی رحمہ اللہ، محمد بن محمد الباغندی کے بارے میں لکھتے ہیں:

"خبیث التدلیس" (تاریخ دمشق: ٥٥/ ١٧٠)

۱۲۔ حافظ ابن عدی رحمہ اللہ اسی راوی کے بارے میں فرماتے ہیں:

"شيطان في التدليس" (تاريخ دمشق: ۵۵/ ۱۷۳)

"الكامل لابن عدی" (٦/ ٢٣٠٢) میں یہ قول نہیں مل سکا۔

ان اقوال سے معلوم ہوا کہ متقدمین اور متاخرین نے بالصراحت مدلسین کو قلیل یا کثیر التدلیس قرار دیا ہے۔ بنابریں حافظ علائی نے طبقات بنائے بعد ازاں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس میں توسع کیا۔

دوسری صورت:

ائمہ فن کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے جب وہ کثیر التدلیس مدلس کا ذکر کرتے ہیں تو اس کے ساتھ یہ وضاحت بھی کرتے ہیں کہ اس کی روایت میں سماع کی صراحت تلاش کی جائے گی۔

امام احمد رحمہ اللہ نے ابن اسحاق کے بارے میں جب فرمایا: وہ بہت زیادہ تدلیس کرتے ہیں تو تب یہ وضاحت کردی کہ میرے نزدیک اس کی وہی حدیث عمدہ ہوگی جس میں وہ سماع کی صراحت کریں گے۔ اس قسم کی امثلہ پہلے گزر چکی ہیں۔ ملاحظہ ہوں: عنوان: "صراحتِ سماع کا کثیر التدلیس سے مطالبہ۔"

ان کے علاوہ مزید مثالیں پیشِ خدمت ہیں:

۱۔ امام ابوخالد ابن طہمان رحمہ اللہ نے یحییٰ بن معین رحمہ اللہ سے سنا کہ میں ابن ابی اللیث کے پاس حاضر ہوا تو انھوں (ابن ابی اللیث) نے ہشیم سے کہا: اگر تو ہم کو اُخبرنا سے حدیث بیان کرے گا تو درست ہے، ورنہ ہم تجھ سے ایک حرف بھی نہ لکھیں گے۔ (من كلام أبي زكريا: ۹۱، ۹۲، فقرة: ۳۲٤)

۲۔ امام ابونعیم الفضل بن دکین، یحییٰ بن ابی حیۃ ابوجناب الکلبی کے بارے میں

فرماتے ہیں:

''میں اس سے کچھ نہیں سنتا، ہاں، وہی چیز سنتا ہوں جس میں وہ کہتے ہیں: حدثنا۔'' (الجرح والتعدیل: ۹/ ۱۳۸)

۳۔ امام ابوحاتم الرازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''حجاج بن ارطاۃ صدوق ہے۔ ضعفاء سے تدلیس کرتا ہے۔ اس کی حدیث لکھی جائے گی۔ وہ حدثنا کہے تو صالح (الحدیث) ہے۔ جب وہ سماع کی توضیح کرے تب اس کے حفظ وصداقت میں شائبہ نہیں کیا جائے گا۔ اس کی حدیث سے حجت نہیں پکڑی جائے گی۔''

(الجرح والتعدیل: ۳/ ۱۵٦)

۴۔ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''جب ابن جریج کہے: قال فلان، قال فلان، أخبرت تو وہ منکر روایت بیان کرتے ہیں۔ اور جب وہ کہے: أخبرني، سمعت تو اس پر قناعت کیجیے۔'' (تاریخ بغداد: ۱۰/ ٤٠٥)

مفہوم مخالف پر بے جا اعتراض:

چوتھے اعتراض کے حوالے سے گزارش ہے کہ وہ ''نص صریح'' کیا ہے؟ کاش! اس کی وضاحت ہو جاتی تو ہمارے لیے اس پر تبصرہ کرنے کی کوئی سبیل پیدا ہو سکتی۔ یہ مستبعد نہیں کہ ''نص صریح'' سے مراد ہو: ''لوگ سفیان کی حدیث میں یحییٰ قطان کے محتاج تھے، کیونکہ وہ مصرح بالسماع روایت بیان کرتے تھے۔ علی بن مدینی رحمہ اللہ کا خیال ہے کہ سفیان تدلیس کرتے تھے اور یحییٰ القطان رحمہ اللہ ان کی صرف مصرح بالسماع روایتیں ہی بیان کرتے تھے۔ (الکفایة)

یہ دلیل اعتراض نمبر پانچ میں وارد ہے۔ اس سے استدلال کیا گیا کہ "الغالب علیه التدلیس" کا قول منسوخ ہے۔ اس پر گفتگو آئندہ آ رہی ہے۔ إن شاء الله.

سرِ دست عرض ہے کہ اس مفہومِ مخالف کو بیان کرنے میں راقم منفرد نہیں، بلکہ حافظ سخاوی رحمہ اللہ کے الفاظ ہیں:

وظاهر كلامه قبول عنعنتهم إذا كان التدليس نادراً"

"ان (ابن مدینی رحمہ اللہ) کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ مدلسین کا عنعنہ قبول کیا جائے گا جب تدلیس نادر ہو۔" (فتح المغيث: ١/ ٢١٦)

درج ذیل علما نے بھی اسی قول سے یہی مفہومِ مخالف بیان کیا اور اسی کو ترجیح دی ہے:

٢۔ شیخ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ۔ (توضيح الكلام: ٣١٤)

٣۔ سید محب اللہ شاہ راشدی حفظہ اللہ (مقالاتِ راشديه: ٣١٤)

٤۔ دکتور اکرام اللہ امداد الحق۔

(الإمام على بن المديني و منهجه في نقد الرجال: ٦٤٢)

٥۔ شیخ عدنان علی الخضر۔ (الموازنة بين منهج الحنفية و منهج المحدثين في قبول الأحاديث وردّها)

٦۔ شیخ ابراہیم بن عبد اللہ اللاحم۔ (الاتصال والانقطاع: ٣٢٠)

٧۔ دکتور علی بن عبد اللہ الصیاح۔

(الموسوعة العلمية الشاملة عن الإمام يعقوب بن شيبة: ١/ ٢٠٠)

٨۔ دکتور خالد بن منصور الدریس۔ (الحديث الحسن لذاته ولغيره: ١/ ٤٧٥)

٩۔ شیخ عبد اللہ بن یوسف الجدیع (تحرير علوم الحديث: ٢/ ٩٧٤)

۱۰۔ شیخ ابوعبیدہ مشہور بن حسن۔ (بهجة المنتفع: ٤٠٢)

۱۱۔ شیخ صالح بن سعید عومار الجزائری۔ (التدليس: ١٤٨ و ١٤٩، هامش)

۱۲۔ شیخ محمد بن طلعت نے شیخ عبداللہ بن یوسف الجدیع اور شیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن السعد کی موافقت کی ہے۔ (مقدمهٔ معجم المدلسين: ٣٨ و ٢١٥)

۱۳۔ شیخ الشریف حاتم بن عارف العونی۔

(المرسل الخفى وعلاقته بالتدليس: ١/ ٤٩٠)

۱۴۔ شیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن السعد۔

(مقدمة منهج المتقدمين فى التدليس: ٢٢)

۱۵۔ شیخ ناصر بن حمد الفهد (منهج المتقدمين في التدليس: ١٦٤، ١٦٥)

۱۶۔ د۔ مسفر بن غرم اللہ الدمینی۔ (التدليس في الحديث: ١١٧)

یہ سبھی علما امام ابن مدینی کے قول کو مدِنظر رکھتے ہوئے بلکہ اس کے مفہومِ مخالف کو بھی پیشِ نظر رکھتے ہوئے مدلسین کی طبقاتی تقسیم کے قائل ہیں۔ کیا ان کے مقابلے میں چند مستند علما کے اقوال پیش کیے جا سکتے ہیں؟

ثانیاً: لوگ سفیان ثوری کی احادیث کے لیے امام یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ کی طرف اس لیے رجوع کرتے تھے کہ انھیں سفیان کی احادیث دیگر رواۃ سے زیادہ حفظ تھیں۔ بنابریں وہ تدلیس شدہ اور مسموع روایات کے مابین خطِ امتیاز بھی کھینچتے تھے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا:

”ثوری کو سب سے زیادہ جاننے والے یحییٰ بن سعید (قطان رحمہ اللہ) تھے، کیونکہ وہ ان کی تدلیس شدہ اور صحیح مرویات سے باخبر تھے۔“

(الكامل لابن عدي: ١/ ١١١)

گویا دو اسباب کی بنا پر ابن القطان رحمہ اللہ مرجعِ خلائق تھے۔ ① سفیان ثوری کی احادیث کے سب سے بڑے حافظ تھے۔ ② ان کی مدلس اور غیر مدلس روایات سے باخبر تھے۔

اس میں اس دعویٰ کی دلیل نہیں کہ مدلس کا ہر عنعنہ مسترد ہے۔ البتہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ یحییٰ قطان کی سفیان ثوری سے سبھی روایات۔ باستثنائے دو روایات۔ سماع پر محمول کی جائیں گی خواہ ثوری انھیں معنعن بیان کریں۔

ثالثاً: امام ابن القطان رحمہ اللہ نے فرمایا:

> ''میں نے سفیان (ثوری) سے صرف وہی کچھ لکھا جس میں وہ حدثنی یا حدثنا کہتے تھے۔ سوائے دو حدیثوں کے۔'' (العلل للإمام أحمد: ۱/ ۲۰۷)

امام ثوری حدیث کے جلیل القدر امام ہیں۔ ان کی مرویات سے ذخیرۂ حدیث معمور ہے۔ یقیناً ابن القطان رحمہ اللہ کے پاس بھی اس کا وافر حصہ موجود تھا۔ اور انھوں نے ثوری سے جتنی روایات رقم کیں وہ حدثنی یا حدثنا کے صیغے کے ساتھ تھیں۔ ماسوائے دو روایات کے۔ جنھیں ابن القطان رحمہ اللہ نے بیان کردیا کہ یہ تدلیس شدہ ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ثوری بھی ابن القطان رحمہ اللہ کے ہاں قلیل التدلیس تھے۔ جبکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے انھیں ''ما أقل تدلیسه'' ''ان کی تدلیس کتنی کم ہے؟'' (الکفایة) قرار دیا ہے۔

یہاں یہ بھی ملحوظ رہے کہ سفیان ثوری نے ان دونوں روایات کے علاوہ دیگر مرویات میں بھی تدلیس کی ہے۔ جس طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی معروف حدیث ہے:

> ''کیا میں تمھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پڑھ کر نہ دکھلاؤں؟ انھوں نے نماز کی ادائیگی کی۔ اور رفعِ یدین صرف پہلی مرتبہ (تکبیرِ تحریمہ

کے وقت) کیا۔" (ترمذي: ٢٥٧)

اس حدیث کو سفیان ثوری کی وجہ سے محدثین کی ایک بڑی جماعت نے ضعیف گردانا ہے۔ تفصیل کے لیے محترم المقام مولانا زبیر حفظہ اللہ کی کتاب "نور العینین" کا مطالعہ مفید رہے گا۔

رابعاً: امام یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ نے اسماعیل بن ابی خالد، جو طبقۂ ثانیہ کے مدلس ہیں، کی معنعن روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔

(سؤالات أبي إسحاق ابن الجنيد لابن معين: ١٢٤، فقرة: ٣١٠؛ التاريخ لابن معين: ٤/ ٢٠٤، فقرة: ٣٩٦٣، ٤/ ٢٩٨، فقرة: ٤٤٩٠، رواية الدوري؛ معرفة الرجال لابن معبن: ٢٢٣، فقرة: ٨٤٤، رواية ابن محرز)

مقامِ تأسف ہے کہ ایک صاحب رقمطراز ہیں:

"إسناده ضعيف إسماعيل بن أبي خالد عنعن"

"اس کی سند اسماعیل بن ابی خالد کے عنعنہ کی وجہ سے ضعیف ہے۔"

خامساً: امام ابن مدینی رحمہ اللہ کے واضح قول کے مقابلے میں کسی مبہم قول سے استنباط بھی درست نہیں۔ بالخصوص ان کے مابعد محدثین امام بخاری رحمہ اللہ، امام مسلم رحمہ اللہ وغیرہما اسی منہج پر رواں دواں رہے۔ گویا اہلِ فن تدلیس کی قلت اور کثرت کی تاثیر کے قائل تھے۔

شوافع ہی طبقاتی تقسیم کے بانی ہیں:

چھٹے اعتراض کے حوالے سے عرض ہے کہ شوافع کی خوش قسمتی ہے کہ حدیث کی خدمت باعتبارِ اصطلاحات انھیں کے مقدر میں آئی۔ دوسرے مکاتبِ فکر مثلاً مالکیہ اور حنابلہ کو بہت کم حصہ ملا۔ اہلِ رائے کو تو ان چیزوں سے شغف ہی نہیں۔ انھیں شوافع میں سے سب سے پہلے طبقات المدلسین مرتب کرنے والے حافظ

علائی رحمہ اللہ شافعی ہیں۔ ان کا ترجمہ "طبقات الشافعية الكبرى للسبكي" (۱۰/ ۳۵) اور "طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة" (۲/ ۲۴۲۔ ۲۴۵) میں ہے۔

حافظ علائی رحمہ اللہ کی تائید کرنے والوں میں علامہ الحلبی رحمہ اللہ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ہیں۔ حافظ صاحب نے اپنی دو کتب میں طبقات المدلسین بالتفصیل ذکر کیے ہیں۔

حافظ تقی الدین رحمہ اللہ اور حافظ سیوطی رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجر کی نسبت میں "الشافعی" بھی ذکر کی ہے۔ (لحظ الألحاظ للحافظ تقي الدين: ۳۲۶، ذيل طبقات الحفاظ للسيوطي: ۳۸۰) یہ دونوں کتب ذیل تذکرۃ الحفاظ کے ذیل میں مطبوع ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے مؤید حافظ سخاوی رحمہ اللہ بھی شافعی ہیں۔

(البدر الطالع للشوكاني: ۲/ ۱۸۴)

ملحوظ رہے کہ ان ائمہ کی یہ نسبتیں تقلیدی نہیں، بلکہ زانوائے تلمذ تہ کرنے کی وجہ سے ہیں۔ شوافع کے علاوہ دیو بندیہ کے 'امام اہل السنۃ' مولانا سرفراز صفدر صاحب بھی طبقاتی تقسیم کے قائل ہیں۔

مولانا سرفراز اور طبقاتی تقسیم:

۱۔ مولانا صاحب لکھتے ہیں:

"پہلے توجیہ النظر کے حوالے سے نقل کیا جاچکا ہے کہ ابوالزبیر کا شمار ان مدلسین میں ہے جن کی تدلیس کسی صورت میں مضر نہیں ہے۔ ایک سند یوں آتی ہے: "عن أبي الزبير عن أبي سعيد..." امام دارقطنی لکھتے ہیں: "هذا إسناد صحيح" (۱/ ۱۳۳) امام دارقطنی اس معنعن سند کو صحیح کہتے ہیں۔" (أحسن الكلام: ۱/ ۲۷۵، ۲۷۶)

۲۔ ’’ابراہیم کی تدلیس مضر نہیں۔‘‘ (أحسن الکلام: ۱/ ۳۲۳)

۳۔ ’’قتادۃ کا شمار ان مدلسین میں ہوتا ہے جن کی تدلیس کسی کتاب میں مضر نہیں!‘‘ (أحسن: ۱/ ۲۰۱)

۴۔ ’’تدلیس کرنے والے راویوں کا ایک گروہ وہ بھی ہے جن کی تدلیس کسی طرح مضر نہیں ہے۔ اور محدثین ان کی معنعن حدیثوں کو بھی صحیح سمجھتے ہیں۔ جن میں خصوصیت سے ابو اسحاق السبیعی کا نام پیش کیا گیا ہے۔‘‘ (أحسن: ۱/ ۲۴۹)

۵۔ ’’محدثین اور محققین کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن عجلان، قتادہ، سفیان ثوری اور حسن بصری وغیرہ کی طرح ان مدلسین میں شامل ہیں، جن کی تدلیس کسی صورت مضر نہیں ہے۔‘‘ (أحسن: ۱/ ۲۱۸)

علامہ محمود سعید ممدوح:

یہ متعصب حنفی بھی طبقاتی تقسیم کے قایل ہیں۔ بنابریں وہ ابوالزبیر المکی کو طبقۂ ثانیہ کا مدلس قرار دیتے ہیں۔ اور محدث البانی رحمہ اللہ پر برستے ہیں۔ ملاحظہ کیجیے: (مقدمہ: تنبیہ المسلم إلی تعدی الألبانی علی صحیح مسلم)

نتیجہ واضح ہے کہ دیوبند بھی طبقاتی تقسیم کے قایل ہیں۔ ورنہ ابوالزبیر کے عنعنہ کے مقبول ہونے کا کیا مطلب؟

یہ درست ہے کہ اس مکتبِ فکر کے لوگ مطلب برآری کے لیے رواۃ کا طبقہ تبدیل کرنے کی کوشش میں رہتے ہیں۔ اہلِ علم ان کا تعاقب کرتے رہتے ہیں۔ ہمارا مقصود صرف اسی قدر ہے کہ ان کے ہاں مدلسین کا یکساں حکم نہیں۔

اسی طرح یہ دعویٰ کرنا کہ مولانا ارشاد الحق حفظہ اللہ بھی امام ابن مدینی رحمہ اللہ کے ہمنوا نہیں، عجلت کا آئینہ دار ہے۔ آپ پہلے پڑھ آئے ہیں کہ مولانا صاحب نے

امام ابن مدینی اور امام مسلم رحمہ اللہ کا قول ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: ''برصغیر کے چیدہ چیدہ محدثین کی آرا۔''

مسلمانوں کا اتفاق:

ساتویں اعتراض کا جواب تیسرے اعتراض کے جواب میں بہ عنوان ''متقدمین سے صراحتیں'' گزر چکا ہے۔ جس کے اعادہ کی چنداں ضرورت نہیں۔

ثانیاً: بلاشبہ مدلسین کے طبقات کا تعین نہایت کٹھن ہے۔ بلکہ کسی عنعنہ پر تدلیس کا حکم بھی بسا اوقات نہایت دشوار ہوتا ہے۔ جو جہابذہ ائمۂ فن کا وظیفہ ہے۔

باقی رہا مسلمانوں کا اتفاق تو یہ بھی انتہائی عجیب ہے۔ تدلیس اور مدلس کا عنعنہ اہلِ علم بالخصوص ائمۂ محدثین کا کام ہے نہ کہ عوام کا۔ اسی طرح ان ائمۂ کرام میں بھی فرقِ مراتب کا خیال رکھنا چاہیے اور ان کے علمی مرتبہ کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے۔ محض تعداد بڑھانے کے لیے اِدھر اُدھر سے اقوال اکٹھے کرنا فن کی کوئی خدمت نہیں۔

اختلافی مسائل کی کتب میں اصول کی پاسداری:

آٹھویں اعتراض کے حوالے سے عرض ہے کہ جو راسخین فی العلم ہیں یا جنھیں مصطلح پر کامل عبور ہے وہ طبقاتی تقسیم کے قایل ہیں۔ انھوں نے اختلافی مسائل کی کتب میں اس اصول کا پاس کیا ہے۔ جیسا کہ پہلے ہم ان اعلام کے حوالے سے نقل کر آئے ہیں:

۱۔ محدث عبدالرحمٰن مبارکپوری کی کتاب ''أبكار المنن في تنقيد آثار السنن''

۲۔ محدث العصر محمد گوندلوی ''خير الكلام في وجوب الفاتحة خلف الإمام''

۳۔ محدث ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ ''توضيح الكلام في وجوب القراءة خلف الإمام''

یہاں تک امام ابن مدینی رحمہ اللہ کے قول پر اعتراضات کا جواب مکمل ہوا۔
اب ہم ان کے بعد امام احمد رحمہ اللہ کا موقف بیان کریں گے۔ ان شاء اللہ۔

امام احمد رحمہ اللہ کا موقف:

ایک صاحب رقمطراز ہیں: اس تصریح کے مقابلے میں امام احمد رحمہ اللہ کا قول: ''مجھے معلوم نہیں۔'' ''سؤالات أبي داود'' (۱۹۹) پیش کرنا بے فایدہ اور مرجوح ہے۔

امام احمد کے قول کے مقابلے میں 'تصریح' نے راقم کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیا۔ آپ بھی ملاحظہ کیجیے کہ وہ ہے کیا؟

'تصریح' کی عجیب منطق:

''تصریح'' یہ ہے کہ امام اسحٰق بن راہویہ رحمہ اللہ نے امام احمد رحمہ اللہ کو خط لکھا کہ میری ضرورت کے مطابق امام شافعی کی چند کتب ارسال کریں۔ انھوں نے میرے پاس کتاب الرسالۃ روانہ کی۔ (الجرح والتعدیل: ۷/ ۲۰٤)

اس اثر سے معلوم ہوا کہ امام احمد کتاب الرسالۃ سے متفق تھے۔ مسئلۂ تدلیس میں انھوں نے امام شافعی رحمہ اللہ کی تردید نہیں کی۔ لہٰذا ان کے نزدیک بھی مدلس کی معنعن روایت ضعیف ہے۔ خواہ قلیل التدلیس کی ہو یا کثیر التدلیس کی۔ نیز امام احمد رحمہ اللہ نے کتاب الرسالۃ کو بہ غور پڑھا تھا۔

یہ ہے تصریح!

جو قول ہم نے ذکر کیا تھا وہ معذرت کے ساتھ دوبارہ پیشِ خدمت ہے۔

امام ابوداود فرماتے ہیں:

''سمعت أحمد، سئل عن الرجل يعرف بالتدليس، يحتج

فیما لم یقل فیه: سمعت؟ قال: لا أدری، فقلت: الأعمش، متی تصاد له الألفاظ؟ قال: یضیق هذا۔ أی: أنك تحتج به"

(سؤالات أبي داود للأمام أحمد: ۱۹۹، فقرۃ: ۱۳۸)

''میں (ابوداود) نے احمد سے سنا، ان سے معروف بالتدلیس (تدلیس کی وجہ سے شہرت یافتہ) راوی کے بارے میں پوچھا گیا کہ جب وہ سمعت نہ کہے تو اس کی (معنعن) روایت سے احتجاج کیا جائے گا؟ امام احمد نے فرمایا: مجھے معلوم نہیں۔ میں نے دریافت کیا: اعمش (کی تدلیس کے بارے میں کیا خیال ہے؟ اس کے لیے الفاظ کیسے تلاش کیے جائیں گے؟ (ان کی مرویات کو کیسے مجتمع کیا جائے گا جن میں سماع کی صراحت نہیں) امام صاحب نے فرمایا: یہ نہایت کٹھن ہے۔ یعنی آپ (اعمش کی معنعن روایات سے) احتجاج کرتے ہیں۔''

قارئینِ عظام! ''تصریح'' اور امام احمد رحمہ اللہ کے اس قول کا باہمی موازنہ ملاحظہ کیجیے اور تصریح کا فیصلہ خود کیجیے۔

۱۔ کتاب الرسالۃ امام شافعی رحمہ اللہ کی کتاب ہے۔ سؤالات ابی داود امام احمد رحمہ اللہ کی کتاب ہے۔ یعنی امام احمد رحمہ اللہ سے استفسارات کا مجموعہ ہے۔

۲۔ کتاب الرسالۃ اصولِ فقہ پر مشتمل ہے۔ سؤالات خالصتاً جرح و تعدیل و اسماء الرجال کے متعلق ہے۔

۳۔ کتاب الرسالۃ کا ارسال (روانہ کرنا) یا اس کی تعریف کرنا تصریح ہے یا اس کے مقابلے میں سائل کا تدلیس کی بابت سوال کرنا؟

۴۔ امام احمد رحمہ اللہ کا مسئلہ تدلیس میں اغلبی قاعدہ ذکر نہ کرنا تصریح ہے یا اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کی موافقت اور نہ مخالفت کرنا؟

بایں وجہ ایسی ''تصریح'' کی نظیر آپ کو اہلِ علم کے ہاں دکھائی نہیں دے گی۔
یہ بھی نہایت دلچسپ ہے کہ ایک طرف ''تصریح'' پر اس قدر اصرار، جبکہ دوسری جانب اس قدر تقاضا کہ

''امام شافعی کا إسنادہ صحیح وغیرہ کہنے کے بغیر مجرد روایات بیان کرنا حجت پکڑنا نہیں ہے۔''

ان دونوں (تصریح، تقاضا) میں بعد المشرقین ہے۔ مطلب برآری کے لیے ''تصریح'' کی بیساکھیاں اور مسترد کرنے کے لیے ''إسنادہ صحیح'' کے الفاظ کی تمنا۔

امام احمد رحمہ اللہ کا موقف ان کے دوسرے قول سے مزید واضح ہوتا ہے۔ وہ محمد بن اسحق کے بارے میں فرماتے ہیں:

"هو كثير التدليس جدًا، فكان أحسن حديثه عندي ماقال: أخبرني وسمعت" (الجرح والتعديل: ٧/ ١٩٤)

''محمد بن اسحق زبردست مدلس ہیں۔ میرے نزدیک ان کی سب سے عمدہ حدیث وہ ہے جس میں وہ کہیں: "أخبرني" یا ''سمعت۔''

ہمارا استدلال یہ ہے: "أخبرني و سمعت"، "هو كثير التدليس جدًا" کے ساتھ مذکور ہوئے ہیں۔ یعنی جب مدلس کثیر التدلیس ہوگا اسی وقت اس سے "أخبرني و سمعت" کا مطالبہ کیا جائے گا۔

کتب رجال کھنگالنے کے باوجود ہمیں ایسا کوئی قول نہیں ملا۔

"قليل التدليس، فكان أحسن حديثه عندي ما قال: أخبرني وسمعت"

''قلیل التدلیس ہے۔ میرے نزدیک اس کی سب سے عمدہ حدیث وہ ہے جس میں وہ سماع کی صراحت کرے۔''

بلکہ امام احمد رحمہ اللہ کے علاوہ کسی اور ناقد کا بھی ایسا قول دستیاب نہیں ہو سکا۔ اس لیے یہ تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ امام احمد رحمہ اللہ قلت اور کثرت کے قایل ہیں۔ اور وہ تصریحِ سماع کثیر التدلیس یا اس قلیل التدلیس سے طلب کرتے ہیں جو فی الواقع تدلیس کررہا ہو۔ ہر قلیل التدلیس سے صراحتِ سماع کا تقاضا ان کا منہج نہیں۔

امام احمد رحمہ اللہ نے محمد بن اسحاق کے بارے میں جو فرمایا ہے دکتور خالد بن منصور نے اس کی نہایت عمدہ وضاحت کی ہے:

> ''امام احمد نے اس (ابن اسحاق) کی تدلیس کی کثرت اور اس کے سماع کی صراحت کو لازم قرار دینے پر تنبیہ کی ہے، تاکہ اس کی حدیث کو حسن قرار دیا جاسکے اور اسے قبول کیا جائے۔'' (الحديث الحسن: ١/ ٤٧٧)

امام احمد کے قول سے مستدلین علماء:

امام احمد رحمہ اللہ کے قول ''لا أدري'' (میں نہیں جانتا) کی جو تعبیر وتوضیح ہم نے عرض کی ہے وہی تعبیر عصرِ حاضر کے مقتدر اہلِ علم نے کی ہے۔ اگر ان کی عبارتوں کو نقل کیا جائے تو یقیناً یہ طوالت کا باعث ہوگا۔ اس لیے ہم ان کے حوالوں پر اکتفا کررہے ہیں۔

۱۔ شیخ ابوعبیدۃ مشہور بن حسن (بهجة المنتفع: ٤٠٢، ٤٠٣)

۲۔ دکتور الشریف حاتم بن عارف (شرح موقظة الذهبي: ١٥٨)

۳۔ دکتور خالد بن منصور الدریس (الحديث الحسن: ١/ ٤٧٦)

۴۔ شیخ عبداللہ بن یوسف الجدیع (تحرير علوم الحديث: ٢/ ٩٧٤)

۵۔ شیخ محمد طلعت نے شیخ جدیع کی تائید کی ہے۔ (مقدمه معجم المدلسين: ٣٩)

۶۔ شیخ ناصر بن حمد الفہد (منهج المتقدمين في التدليس: ١٦٦)

۷۔ محقق سوالات ابی داود (دکتور زیاد) (تحقیق: سؤالات أبي داود: ۱۹۹)

۸۔ دکتور عواد الخلف (روایات المدلسین في صحیح مسلم: ۶۵)

امام بخاری قلت تدلیس کے قائل ہیں:

گزشتہ صفحات میں امام بخاری رحمہ اللہ کا سفیان ثوری کے متعلق یہ قول: ''ما أقل تدلیسه؟'' 'ان کی تدلیس کتنی تھوڑی ہے۔'' گزر چکا ہے جو نص قاطع ہے کہ اہلِ اصطلاح تدلیس کی قلت و کثرت کا اعتبار کرتے ہیں۔ اگر وہ سبھی مدلسین کو ایک ہی لاٹھی سے ہانکتے ہیں تو امام بخاری رحمہ اللہ کو یہ صراحت کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی کہ وہ نہایت کم تدلیس کرتے ہیں؟ اس حوالے سے راقم الحروف نے اپنے سابقہ مضمون میں تقریباً پونے دو صفحات پر مشتمل بحث لکھی۔

سوال یہ ہے کہ کیا امام بخاری رحمہ اللہ اہلِ اصطلاح نہیں؟ کیا امام بخاری رحمہ اللہ، امام ابن مدینی رحمہ اللہ، یحییٰ بن معین رحمہ اللہ، احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور دیگر کبار ائمہ کی اصطلاحات سے ناواقف تھے؟ کیا ان سبھی محدثین کا موقف یکساں نہ تھا؟

امام مسلم کا قول فیصل:

امام مسلم کا قول اس تقسیم پر نصِ صریح کی حیثیت رکھتا ہے کہ صراحتِ سماع کا تقاضا

۱۔ عرف بالتدلیس

۲۔ وشهر به، جو تدلیس کی وجہ سے معروف اور شہرت یافتہ ہیں۔ (مقدمہ صحیح مسلم: ۲۲) جیسے اوصاف سے متصف مدلس سے کیا جائے گا۔

راقم الحروف نے عرض کیا تھا کہ حافظ ابن رجب رحمہ اللہ نے اس میں دو احتمال ذکر کیے ہیں۔ پہلا احتمال کثرتِ تدلیس سے متعلق تھا۔ دوسرا امام شافعی رحمہ اللہ کے

موافق تھا۔ ہم نے پہلے احتمال کو راجح قرار دیا، کیونکہ امام مسلم رحمہ اللہ کے الفاظ اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ نیز امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق تدلیس میں شہرت نہیں مل سکتی۔

مگر بعض فضلاء نے بدونِ دلیل حافظ ابن رجب رحمہ اللہ کے ذکر کردہ دونوں احتمالوں کو راجح قرار دیا ہے، حالانکہ حدیث کا ابتدائی طالبِ علم بھی جانتا ہے کہ امام مسلم کثیر التدلیس کا حکم بیان کر رہے ہیں، مگر ہمارے محقق کو اپنے موقف پر اصرار ہے اور وہ بھی بغیر دلیل کے۔

ثانیاً: اس کے ساتھ ہی ہم نے حافظ ابن رجب رحمہ اللہ کے ذکر کردہ دوسرے احتمال کی بابت لکھا: ''تدلیس کی بنا پر راوی اسی وقت مشہور ہوگا جب وہ کثرت سے تدلیس کرے گا۔ رہا ایک حدیث میں تدلیس کرنا یا ایک ہی بار تدلیس کرنا تو اس سے تدلیس میں شہرت نہیں مل سکتی۔'' (محدث: ٤٦)

ہمارے اس قضیہ کا کوئی جواب نہیں آیا۔ نیز امام مسلم رحمہ اللہ کے اس قول سے یہ استدلال اس ہیچ مداں ہی کا نہیں، دیگر اہلِ علم کی تائید بھی ہمیں حاصل ہے۔

امام مسلم کے قول سے استدلال کرنے والے علما:

۱۔ استاذ اثری حفظہ اللہ رقمطراز ہیں:

''امام مسلم تو اس مدلس کی معنعن روایت پر نقد کرتے ہیں جو تدلیس میں معروف ومشہور ہو۔ ان کے الفاظ ہیں: "إذا كان الراوي ممن عرف بالتدليس في الحديث وشهربه" (مقدمة صحيح مسلم: ١/ ٢٣)'' (توضيح الكلام: ٣١٤)

۲۔ دکتور عواد الخلف: (روايات المدلسين في صحيح البخاري: ٣١)

۳۔ شیخ الشریف حاتم بن عارف: (المرسل الخفي وعلاقته بالتدليس ١/ ٤٩١)

۴۔ شیخ ابوعبیدة (بهجة المنتفع: ٤٠٢)

۵۔ دکتور علی بن عبداللہ الصیاح (الموسوعة العلمية الشاملة: ١/ ٢٠١)

٦۔ شیخ ناصر بن حمد الفہد (منهج المتقدمين في التدليس: ٩٢)

۷۔ شیخ عدنان علی الخضر (الموازنة: ٣٣٣)

قارئینِ کرام! آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ امام ابن معین، احمد، بخاری اور مسلم رحمہم اللہ کے اقوال پر جو اعتراضات وارد ہوئے ہیں ان کی علمی اور تحقیقی میدان میں کوئی حیثیت نہیں۔ محض اعتراض برائے اعتراض اور دل بہلانے کا اچھا ذریعہ ہے۔

اگر کسی کو پھر بھی اپنے موقف پر اصرار ہے تو ان اہلِ اصطلاح سے ثابت کریں کہ سبھی مدلسین کا حکم یکساں ہے۔ نہ کہ ناقدینِ فن کے اقوال کی مختلف رکیک تاویلیں کرتے پھریں۔

پانچ حوالے معتبر ہیں:

بعض لوگ بحث خلط ملط کرنے کے لیے ایسے ایسے حوالے پیش کرنے سے چوکتے نہیں جو نزاعی نہیں۔ جس میں وہ کثیر التدلیس کی معنعن روایتیں اور قلیل التدلیس راوی کی تدلیس شدہ روایات پیش کرتے ہیں۔ اختلاف تو اس نکتہ میں ہے کہ قلیل التدلیس کا عنعنہ بہرصورت مردود ہے یا نہیں؟

جن کے ہاں قلت اور کثرتِ تدلیس کا کوئی امتیاز نہیں ان میں:

۱۔ امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے ہمنواؤں میں

۲۔ خطیب بغدادی رحمہ اللہ ۳۔ حافظ ابن حبان رحمہ اللہ

۴۔ ابوبکر صیرفی رحمہ اللہ اور ۵۔ نووی رحمہ اللہ ہیں۔

یہ پہلا گروہ ہے۔ دوسرے گروہ میں دیگر محدثین ① امام احمد رحمہ اللہ۔ ② امام

اسحاق بن راہویہ رحمہ اللہ۔ ③ اور فقیہ مزنی رحمہ اللہ ہیں۔ ان کے اقوال کتاب الرسالۃ کے متعلق ہیں۔ یا انھیں کتاب الرسالۃ کی تائید میں پیش کیا گیا ہے۔

تیسرے گروہ میں حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ اور ان کی کتاب کی تلخیص، تشریح وغیرہ کرنے والے محدثین ہیں۔ اب ان کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

کتاب، الرسالۃ کے متعلقین:

پہلے گروہ میں مذکور محدثین کے صریح اقوال موجود ہیں، کیونکہ ان کی اساس امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے جس کی انھوں نے وضاحت بھی کی ہے جبکہ بعض نے اسے اپنے موقف کے طور پر بیان کیا ہے، چونکہ یہ موقف ائمۂ علل کے خلاف ہے، لہٰذا مرجوح ہے۔

دوسرے گروہ میں سب سے پہلے امام احمد رحمہ اللہ کا نام مذکور ہے۔ حالانکہ امام احمد رحمہ اللہ قطعی طور پر امام شافعی رحمہ اللہ کے ہمنوا نہیں، جیسا کہ نہایت بسط سے پہلے یہ مذکور ہو چکا ہے۔

امام ابن راہویہ رحمہ اللہ کو امام شافعی رحمہ اللہ کی تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے نہ مخالفت میں۔

باقی رہا یہ دعویٰ کہ علامہ مزنی رحمہ اللہ نے چالیس برس کتاب الرسالۃ کو پڑھا اور پڑھایا، انھوں نے مسئلہ تدلیس میں رد نہیں کیا، لہٰذا وہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہمنوا ہیں۔

حالانکہ مسئلۂ تدلیس میں فقیہ مزنی نے امام شافعی کے موقف کا صراحتاً اثبات کیا ہے اور نہ نفی۔ اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ وہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہمنوا تھے تو تب بھی ان کا موقف مرجوح ہے، کیونکہ وہ اہلِ اصطلاح نہیں، بایں وجہ ناقدینِ فن کے مقابلے میں ان کے قول کی کوئی حیثیت نہیں، بشرطیکہ وہ دستیاب ہو۔

ثانیاً: بلاشبہ امام مزنی رحمہ اللہ، امام شافعی رحمہ اللہ کے علم کے وارث ہیں مگر ان کا شمار ائمۂ جرح وتعدیل میں نہیں ہوتا اور نہ معرفتِ علل الحدیث میں ان کا وہ مقام تھا جو مسائلِ فقہ میں تھا۔ اس لیے ان کی محض کتاب الرسالۃ کی تدریس سے امام شافعی رحمہ اللہ کے موقف میں کوئی اضافہ کا باعث نہیں ہے۔

فقیہ مزنی رحمہ اللہ کے استاذ امام شافعی رحمہ اللہ امام احمد رحمہ اللہ کی معرفتِ علل الحدیث کے معترف تھے۔ اسی لیے وہ فرماتے: ''تم حدیث اور رجال کو مجھ سے زیادہ جانتے ہو۔ جب کوئی حدیث صحیح ہو تو مجھے مطلع کردو۔''

(العلل و معرفة الرجال: ١/ ٤٦٢، فقرة: ١٠٥٥)

اس لیے جب مسئلۂ تدلیس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول مرجوح ہوگا تو فقیہ مزنی رحمہ اللہ کا بہ طریق اولیٰ غیر معتبر ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے مؤیدین میں امام احمد رحمہ اللہ، امام اسحاق رحمہ اللہ اور فقیہ مزنی رحمہ اللہ کو پیش کرنا قابلِ قبول نہیں۔

تیسرا گروہ: مقدمہ ابن الصلاح کے متعلقہ:

حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ مدلس کا حکم تحریر کرتے ہیں:

> ''بعض محدثین اور فقہا نے تدلیس کو باعثِ جرح قرار دیا ہے۔ انھوں نے کہا ہے: اس کی روایت بہرصورت مقبول نہیں، خواہ وہ سماع کی صراحت کرے یا نہ کرے۔

جبکہ صحیح اس میں تفصیل ہے۔ جس روایت کو مدلس محتمل صیغے سے روایت کرے۔ اس میں سماع اور اتصال کی وضاحت نہ کرے تو اس کا حکم مرسل اور اس کی مختلف اقسام کا ہے۔ جس روایت کو وہ ایسے لفظ سے بیان کرے جو اتصال کو واضح کرے۔ جیسے ''سمعت، حدثنا، أخبرنا'' وغیرہ ہیں وہ مقبول اور محتج بہ ہے... کیونکہ تدلیس جھوٹ نہیں بلکہ وہ محتمل لفظ سے (سماع کا وہم) ڈالنے کی ایک

صورت ہے۔ (عمومی) حکم یہ ہے کہ مدلس کی روایت اس وقت قبول کی جائے گی جب وہ (سماع کی) وضاحت کرے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ قاعدہ اس مدلس پر لاگو کیا ہے جن کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: ہم نے اسے پہچانا ہے کہ اس نے ایک بار تدلیس کی ہے۔'' (مقدمہ ابن الصلاح: ٦٧۔ ٦٨)

اس قطعہ میں حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ ان لوگوں کی تردید کر رہے ہیں جو مدلس کی روایت کو مطلق طور پر رد کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک جس طرح راوی نے ایک بار جھوٹ بولا تو اس کی سبھی مرویات مسترد ہیں اسی طرح جس نے ایک بار تدلیس کی اس کی سبھی مرویات رد ہیں۔ خواہ وہ صراحتِ سماع کرے۔ مصنف اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ وہ صراحتاً جھوٹ نہیں بولتا، بلکہ سماع کا شبہ پیدا کرتا ہے۔ لہٰذا مدلس اور کاذب کی روایت میں تفریق کی جائے گی۔ اگر مدلس اپنے سماع کی توضیح کرے تو اس کی روایت مقبول ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں یہ حکم اس راوی کے بارے میں ہوگا جو ایک بار تدلیس کرے گا۔

یہاں حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے کا اثبات نہیں کیا۔ بلکہ ان کا قول بہ طور فایدہ ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ عام اہلِ علم کا اسلوب بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا یہ دعویٰ کہ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کا اثبات کیا ہے، اہلِ علم اس کی معقولیت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔

حافظ صاحب کی مذکورہ بالا کتاب (مقدمہ ابن الصلاح) شہرۂ آفاق ہے۔ مصطلح کی اس کتاب میں اصول نہایت عمدگی سے بیان کیے گئے ہیں۔ قبل ازیں مصطلح بکھری ہوئی تھی۔ جنھیں جمع کرنے اور ان کی تنقیح کرنے کی وجہ سے مصنف کا امتِ محمدیہ پر بہت بڑا احسان ہے۔ اس کی متعدد شروحات، مختصرات اور

شروحات، مختصرات اور منظومات لکھی گئیں۔ جن میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول قرناً بعد قرنٍ نقل ہوتا چلا گیا۔ جس سے بعض اہلِ علم کو غلط فہمی ہوئی کہ مصنفینِ مصطلح نے اس رائے کا اثبات کیا ہے۔ جس میں انھوں نے امام نووی رحمہ اللہ، امام ابن الملقن رحمہ اللہ، ابن کثیر رحمہ اللہ، طیبی رحمہ اللہ، بلقینی رحمہ اللہ، آبناسی رحمہ اللہ، سیوطی رحمہ اللہ، عراقی رحمہ اللہ، سخاوی رحمہ اللہ اور یوں زکریا انصاری رحمہ اللہ کے نام پیش کر دیے۔

ان میں سے امام نووی رحمہ اللہ بلا شبہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہمنوا ہیں۔ جس کی صراحت انھوں نے مقدمۂ صحیح مسلم میں امام مسلم رحمہ اللہ کے قول کے ضمن میں کی ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا عمل اس سے مختلف بھی ہے۔ چنانچہ ''المجموع شرح المھذب'' اور ''ریاض الصالحین'' وغیرہ کتب میں وہ کثیر التدلیس راوی پر تو تنقید کرتے ہیں، قلیل التدلیس کے عنعنہ سے اغماض کرتے ہیں۔ آئندہ اس کی تفصیل آئے گی۔ ان شاء اللہ

ان کے علاوہ مذکورہ بالا محدثین سے امام شافعی رحمہ اللہ کے موقف کا اثبات نہیں مل سکا۔ بایں وجہ انھیں امام شافعی رحمہ اللہ کا ہمنوا قرار دینا، بھی درست نہیں، بلکہ حافظ سخاوی رحمہ اللہ کو اس زمرہ میں شامل کرنا عجلت کی نشانی ہے۔ درحقیقت وہ بھی طبقاتی تقسیم کے قائل ہیں۔

دوسرا جواب:

جن محدثین کو امام شافعی کا ہمنوا قرار دینے کی سعی کی گئی ہے وہ بھی مدلسین کی معنعن روایتوں کو قبول کرتے ہیں۔ سرِدست امام نووی رحمہ اللہ اور ابن الملقن رحمہ اللہ کی آرا حاضرِ خدمت ہیں:

۱۔ اسماعیل بن ابی خالد طبقۂ ثانیہ کے مدلس ہیں۔ جن کی ایک روایت کو امام

نووی رحمہ اللہ نے اسنادہ صحیح قرار دیا ہے۔(المجموع: ۵/ ۳۲۰)

ہمارے نزدیک بھی یہ روایت صحیح ہے، بلکہ اسے کسی نے بھی ضعیف نہیں کہا، مگر محترم زبیر صاحب فرماتے ہیں: ''یہ روایت اسماعیل کی تدلیس کی وجہ سے ضعیف ہے۔'' (الحدیث: شمارہ ۳۸، جولائی ۲۰۰۷، صفحہ ۲۲، ۲۳، حضرو، اٹک)

۲۔ نووی نے اعمش کی روایت پر حکم لگایا: ''إسناده جيد، هذا حديث حسن''

''المجموع (۱/ ۳۸۲) الأذكار: (۱/ ۸۲، حديث: ۵۳)، رياض الصالحين'' وغیرہ۔

س روایت کو دیگر محدثین نے بھی صحیح قرار دیا ہے مگر محترم زبیر صاحب لکھتے ہیں:

''إسناده ضعيف، الأعمش مدلس، وعنعن في هذا اللفظ''

(ضعيف سنن أبي داود: ۴۱۴۱، أنوار: ۱۴۷، وضعيف ابن ماجه: ۴۰۲، أنوار: ۳۹۲)

''اس کی سند ضعیف ہے۔ اعمش مدلس ہیں۔ انھوں نے یہ لفظ معنعن بیان کیا ہے۔''

۳۔ نووی اعمش کی دوسری روایت پر حکم لگاتے ہیں: ''إسناده صحيح''

المجموع (۴/ ۲۹۵) محترم زبیر صاحب رقمطراز ہیں:

''إسناده ضعيف، الأعمش عنعن''

(ضعيف سنن أبي داود: ۵۹۷، أنوار: ۳۵)

''اس کی سند ضعیف ہے، اعمش نے عنعنہ سے بیان کیا ہے۔''

۴۔ حسن بصری کی روایت کے بارے میں امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''حديث صحيح: رواه أبو داود ...... بأسانيد صحيحة''

(المجموع: ۲/ ۸۸، الأذكار: ۱/ ۹۰، حديث: ۸۱، الإيجاز في شرح سنن أبي داود: ۱۳۵)

''صحیح حدیث ہے۔ ابو داود نے ...... اسے صحیح سندوں سے روایت کیا ہے۔''

علامہ نووی رحمہ اللہ کو "بأسانید صحیحة" کے بجائے باسناد صحیح کہنا زیادہ موزوں تھا، کیونکہ اس حدیث کی ایک ہی سند ہے۔

امام ابن الملقن:

۱۔ حافظ ابن الملقن رحمہ اللہ ابن عیینہ کی معنعن روایت کے بارے میں فرماتے ہیں:

"هذا الحديث صحيح" (البدر المنير: ٤/ ١٣)

"یہ حدیث صحیح ہے۔"

محترم زبیر صاحب فرماتے ہیں:

"إسناده ضعيف، سفيان بن عيينة مدلس، وعنعن فى هذا اللفظ" (ضعيف سنن النسائي: ١٢٧٨، أنوار الصحيفة: ٣٣١)

"اس کی سند ضعیف ہے۔ سفیان بن عیینہ مدلس ہیں۔ اور انھوں نے یہ لفظ معنعن بیان کیا ہے۔"

۲۔ اعمش کی معنعن روایت کی بابت ابن الملقن رحمہ اللہ کا فیصلہ ہے:

"هذا الحديث صحيح" (البدر المنير: ٢/ ٢٠٠)

"یہ حدیث صحیح ہے۔"

محترم زبیر صاحب لکھتے ہیں:

"إسناده ضعيف، الأعمش مدلس، وعنعن في هذا اللفظ"
(ضعيف سنن أبي داود:٤١٤١، أنوار: ١٤٧، وضعيف ابن ماجه: ٤٠٢، أنوار: ٣٩٢)

ہم انھی چند حوالوں پر اکتفا کرتے ہیں۔ ورنہ تتبع سے اس کی مزید امثلہ بھی مل سکتی ہیں۔ ہمیں یہاں صرف یہ عرض کرنا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا موقف بعض حضرات نے صرف نظریاتی طور پر اپنایا ہے۔ تطبیقی میدان میں وہ متقدمین اہلِ اصطلاح کے ہمنوا ہیں۔

تیسرا جواب

اگر ان ائمہ (مصنفینِ کتب مصطلح) کا محض نقل ہی موافقت ہے تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کو بھی ان میں شامل کرنا پڑے گا، کیونکہ انھوں نے بھی امام شافعی رحمہ اللہ کا موقف بدونِ تنقید نقل کیا ہے۔ (مقدمۂ لسان المیزان: ۱/ ۱۹)

سوال یہ ہے کہ کیا حافظ ابن حجر رحمہ اللہ بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے ہمنوا ہیں؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو پھر طبقاتی تقسیم پر ان کا اس قدر اصرار کیوں تھا؟

معلوم ہوا کہ محض نقل ہی موافقت کی دلیل نہیں بنتی، بلکہ اس کے اثبات کے لیے داخلی اور خارجی قراین کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔ یا کوئی محدث بہ ذاتِ خود اپنے موقف کی صراحت فرما دے۔ جس طرح خطیب بغدادی، امام ابن حبان، ابوبکر صیرفی اور نووی رحمہم اللہ نے کی ہے۔

ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ حافظ سخاوی رحمہ اللہ کو شمار کرنا عجلت کا آئینہ دار ہے، کیونکہ وہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تائید میں طبقاتی تقسیم کے قائل ہیں:

حافظ سخاوی کی غلط ترجمانی:

بلاشبہ حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے۔ بعد ازاں اس کی شرح بھی کی ہے۔ جسے موافقت باور کرایا جاتا ہے۔ مگر حافظ سخاوی رحمہ اللہ دیگر اہلِ اصطلاح کی مانند مدلسین کی طبقاتی تقسیم کے قایل ہیں۔

ان کے الفاظ ہیں:

"تتمة: المدلسون مطلقاً علی خمس مراتب، بیّنها شیخنا رحمه الله فی تصنیفه المختص بهم المستمد فیه من

جامع التحصیل للعلائی وغیرہ۔ من لم یوصف به إلّا نادراً ...... من كان تدليسه قليلا بالنسبة لماروى مع إمامته"
(فتح المغيث: ١/ ٢٢٨)

"تتمہ: مطلق مدلسین کے پانچ مراتب ہیں۔ جنھیں ہمارے استاذ (حافظ ابن حجر رحمہ اللہ) نے اپنی کتاب، جو مدلسین کے لیے مختص ہے، میں جامع التحصیل للعلائی وغیرہ سے استفادہ کرتے ہوئے بیان کیے ہیں۔ بعض مدلسین ایسے ہیں جنھوں نے نہایت کم تدلیس کی ہے...... بعض کی تدلیس ان کی مرویات کے تناسب سے نہایت کم ہے۔ ان کی امامت کی وجہ سے (ان کی معنعن روایتوں کو قبول کیا گیا ہے)۔"

قارئین! فیصلہ آپ کر سکتے ہیں کہ امام سخاوی رحمہ اللہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے مؤید ہیں یا امام شافعی رحمہ اللہ کے؟

حافظ ابن حجر کی ناقص ترجمانی:

بعض لوگ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے درج ذیل قول سے یہ باور کراتے ہیں کہ ایک دفعہ تدلیس ثابت ہو جانے پر بھی حافظ صاحب مدلس کا عنعنہ صحت کے منافی سمجھتے تھے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ راقم ہیں:

"صحیح ترین بات یہ ہے کہ جس راوی سے تدلیس ثابت ہو جائے، اگر چہ وہ عادل ہو تو اس کی صرف وہی روایت مقبول ہوتی ہے جس میں وہ سماع کی تصریح کرے۔" (نزهة: ٦٦)

حالانکہ اس قول میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ مدلسین کا عمومی حکم بیان فرما رہے ہیں۔ نہ کہ قلیل التدلیس راوی کا۔ اگر سبھی کا حکم یکساں ہے تو مدلسین کے مراتب چہ معنی دارد؟ پہلے اور دوسرے طبقے کی روایت کو سماع پر محمول کرنے کے کیا معنی

ہیں؟ متقدمین ائمۂ فن سے کثیر التدلیس اور قلیل التدلیس کی صراحتیں نقل کرنا کیا بے معنی ہیں؟

ثانیاً: تدلیس باعثِ جرح ہے۔ بعض محدثین نے مدلسین پر سخت نکیر کی ہے، مگر تدلیس کی اس عمومی شناعت سے یہ باور کرانا کہ مدلس کا ہر عنعنہ صحت کے منافی ہے، محلِ نظر اور کبار محدثین کے موقف کے برعکس ہے۔

امیر یمانی طبقاتی تقسیم کے قائل ہیں:

اسی طرح یہ دعویٰ کرنا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے مذکورہ بالا قول کو محمد بن اسماعیل یمانی رحمہ اللہ نے بہ طور جزم اور بغیر کسی تردید کے نقل کیا ہے، لہٰذا وہ بھی ان کے موافق ہیں، درست نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے قول کا جواب ابھی گزر چکا ہے۔

ثانیاً: صاحب سبل السلام یمانی رحمہ اللہ بھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی طرح طبقاتی تقسیم کے قائل ہیں، بلکہ انھوں نے "النکت لابن حجر" وغیرہ سے مدلسین بھی نقل کیے ہیں۔ تقریباً سات صفحات پر مشتمل انہوں نے طبقاتی تقسیم ذکر کی ہے۔ ملاحظہ ہو: (توضیح الأفکار للصنعاني: ۱/ ۳٦۰، طبقه اولیٰ: ۱/ ۳٦۲، طبقه ثانیه: ۱/ ۳٦۳ طبقه ثالثه)

اس لیے مبہم اور مجمل قول پر بنیاد رکھنا نامناسب عمل ہے۔

امام حمیدی کے قول پر بے جا اعتراض:

بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ امام حمیدی رحمہ اللہ کے قول میں تدلیس کا لفظ یا معنی موجود نہیں۔ اس حوالے سے پہلے امام حمیدی رحمہ اللہ کا قول ملاحظہ ہو۔

"اگر کوئی آدمی کسی شیخ کی مصاحبت اور اس سے سماع میں معروف ہو جیسے

۱۔ ابن جریج عن عطاء ۲۔ ہشام بن عروۃ عن أبیہ

۳۔ اور عمرو بن دینار عن عبید بن عمیر ہیں۔ جو ان جیسے ثقہ ہوں اور اکثر روایات میں اپنے شیخ سے سماع غالب ہو۔ (الکفایۃ: ۲/ ٤٠٩، رقم: ۱۱۹۰)

آپ نے ملاحظہ کیا کہ امام حمیدی رحمہ اللہ نے تین مثالیں ذکر کی ہیں۔ پہلی مثال ابن جریج عن عطاء سے متعلق ہے۔ ابن جریج کثیر التدلیس مدلس ہیں، مگر ان کی عطاء سے روایت سماع پر محمول ہوتی ہے، کیونکہ انہوں نے عطا کی شاگردی میں سترہ یا بیس برس کا طویل عرصہ گزارا ہے جو ہمارے موقف کا مؤید ہے کہ اگر کثیر التدلیس کسی شیخ کی صحبت میں معروف ہو تو اس کی اس شیخ سے معنعن روایت سماع پر محمول کی جائے گی۔ جس کی تفصیلات بحمد اللہ ہمارے مضمون میں موجود ہیں۔

بعض اہلِ علم نے یہ اعتراض بھی وارد کیا ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی یہ طبقاتی تقسیم صحیح نہیں اور نہ اسے تلقی بالقبول حاصل ہے۔

عرض ہے کہ حافظ صاحب کی طبقاتی تقسیم مجموعی اعتبار سے درست ہے کسی خاص راوی کے طبقے میں اختلاف ایک علیحدہ بات ہے، بلکہ خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "النکت علی کتاب ابن الصلاح" میں اپنی کتاب طبقات المدلسین کے خلاف رواۃ کے طبقات میں تبدیلی کی ہے۔ جو مشعر ہے کہ یہ معاملہ اجتہادی نوعیت کا ہے۔ جو دلائل اور قرائن کی بنا پر مختلف ہوسکتا ہے۔

مستند علماے امت بھی حافظ صاحب کی اس طبقاتی تقسیم پر نقد کرتے ہیں کہ یہ راوی فلاں طبقے میں مذکور ہونا چاہیے تھا مگر حافظ صاحب نے اسے فلاں درجے میں ذکر کیا ہے، بلکہ ان سے قبل علائی رحمہ اللہ نے اسے فلاں طبقے میں ذکر کیا ہے۔ یا فلاں مدلس تدلیس الشیوخ وغیرہ کا ارتکاب کرتا ہے جس میں عنعنہ کا کوئی دخل نہیں۔ ایسا نہیں کہ سبھی کے عنعنہ کو مسترد کیا جائے۔ جیسا کہ بعض الناس نے اس

کام کا بیڑہ اُٹھایا ہے۔ اور وہ حافظ علائی رحمہ اللہ، ابن حجر رحمہ اللہ، الحلبی رحمہ اللہ کی کاوشوں کو رائیگاں کرنے کے درپے ہیں۔

مولانا ارشاد الحق اثری صاحب رقمطراز ہیں:

''بلاشبہ ہم طبقات کی تقسیم کو حرفِ آخر نہیں سمجھتے۔ یہ تقسیم استقرائی ہے۔ اور دلائل و براہین کی بنا پر اختلاف کی گنجائش ہے۔ لیکن دھینگا مشتی سے اس کی تردید اہلِ علم کو زیبا نہیں۔'' (توضیح الکلام: ۳۷۳)

حافظ ابن حجر کے مؤیدین:

حافظ صاحب کی طبقاتی تقسیم کو سبھی علمائے امت نے سراہا ہے۔ مدلسین کی مربوط تقسیم سب سے پہلے حافظ علائی رحمہ اللہ نے کی، جن کی تائید حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اور علامہ الحلبی رحمہ اللہ نے کی۔ گویا ان تینوں کی آرا یکساں ہیں:

۴۔ حافظ سخاوی رحمہ اللہ (فتح المغيث: ۱/ ۲۲۸)

۵۔ امیر یمانی صنعانی رحمہ اللہ (توضیح الأفكار: ۱/ ۳۶۰۔ ۳۶۶)

۶۔ محدث عبدالرحمٰن مبارکپوری رحمہ اللہ (صاحب تحفة الأحوذی :ابكار المنن)

۷۔ علامہ محمد گوندلوی رحمہ اللہ (خير الكلام)

۸۔ استاذ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ (توضيح الكلام)

۹۔ سید محب اللہ شاہ راشدی رحمہ اللہ (مقالاتِ راشدیہ)

۱۰۔ ڈاکٹر مسفر بن غرم اللہ (التدليس)

۱۱۔ شیخ حماد انصاری (إتحاف ذوی الرسوخ)

۱۲۔ شیخ صالح بن سعید الجزائری (التدليس: ۱۴۹، ۱۵۰، ۲۹۶، ۲۹۷)

۱۳۔ شیخ بدیع الدین راشدی رحمہ اللہ (جزء منظوم فی أسماء المدلسين)

۱۴۔ شیخ محمد بن العثیمین رحمہ اللہ

(الصيدالثمين في رسائل الشيخ محمد العثيمين: ٢/ ١٢٠ مصطلح)

۱۵۔ دکتور عواد الخلف (روايات المدلسين في صحيح مسلم: ٧٢، ٧٣)

۱۶۔ دکتور علی نایف بقاعی

(الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، ص: ٢٧٤)

علاوہ ازیں سابقہ صفحات میں ''متخصصین کی آرا'' کا عنوان ملاحظہ کیجیے۔

جمہور علماء و محدثین کے خلاف محترم زبیر صاحب نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے ذکر کردہ مدلسین کی تقسیم یوں کی ہے۔

۱۔ تدلیس سے بری۔

۲۔ مدلس ہے پھر اس میں تیسرے، چوتھے یا پانچویں طبقے کو شامل کیا۔

گویا پہلا اور دوسرا (قلیل التدلیس کا) طبقہ بالکل ہی ختم کر دیا۔ انتہائی افسوس ناک امر ہے کہ سفیان بن عیینہ کو طبقۂ ثالثہ میں دھکیل دیا، حالانکہ ان کا عنعنہ بالاتفاق مقبول ہے۔ کیا محترم صاحب اس 'بدیع اجتہاد' کی تائید میں کوئی معتبر حوالہ قارئین کے سامنے پیش کر سکتے ہیں؟ بہر حال یہ راہ انتہائی خطرناک ہے۔ واللہ المستعان۔

بعض لوگوں نے یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ ''عصرِ حاضر میں بعض جدید علما مثلاً حاتم الشریف العونی وغیرہ نے بعض شاذ اقوال لے کر قلیل اور کثیر التدلیس کا شوشہ چھوڑا ہے۔ انھوں نے اس مسئلے کو لٹھ مار کر غرق کرنے کی کوشش کی ہے۔''

عرض ہے کہ شیخ حاتم سے قبل یہی مسئلہ پاکستان میں سید بدیع الدین راشدی، سید محب اللہ راشدی، علامہ محمد گوندلوی رحمہما اللہ، مولانا ارشاد الحق حفظہ اللہ نے بیان کیا ہے۔ بلکہ سید بدیع الدین رحمہ اللہ کی نظم محترم زبیر صاحب نے الفتح المبین

کے ذیل میں شایع کی ہے۔ جزاه الله عنا خير الجزاء

ہندوستان میں محدث مبارکپوری رحمہ اللہ کا نام گرامی معروف ہے۔ بلکہ اس بارے میں امام ابن مدینی رحمہ اللہ، مسلم رحمہ اللہ، بخاری رحمہ اللہ کے اقوال مشہور ہیں۔ کیا ان اہلِ اصطلاح کے اقوال بھی شاذ ٹھہریں گے؟

بعض الناس اپنے موقف کی تائید میں ایسی روایات پیش کرتے ہیں جن میں فی الواقع تدلیس ہے، حالانکہ یہ نزاع ہی نہیں۔ محدثین نے مدلسین کی روایات پر تنقید کی تو اس وجہ سے کی

۱۔ وہ روایت تدلیس شدہ تھی۔

۲۔ یا وہ ان مدلسین کو کثیر التدلیس سمجھتے تھے۔

اسی طرح غیر اہلِ فن کے اقوال کو اپنی تائید میں پیش کرنا بھی علم کی کوئی خدمت نہیں، بلکہ اس بابت ایسے ایسے نام بھی پیش کیے جاتے ہیں۔ جنھیں شاید مصطلح الحدیث کی ابجد سے بھی ناواقفیت ہو۔ مناظروں کا میدان تحقیق کے علمی اور سنجیدہ میدان سے مختلف ہوتا ہے۔ اس لیے مناظروں کے حوالوں کو تحقیق کے میدان میں گھسیڑنا مستحسن نہیں۔ کبار ائمہ کے مقابلے میں عام اہلِ علم کو پیش کرنا بھی درست نہیں۔

خلاصہ

۱۔ متقدمین اہلِ فن (امام علی بن مدینی، امام مسلم، امام بخاری رحمہم اللہ وغیرہم) کا منہج امام شافعی رحمہ اللہ سے جدا ہے۔ بایں وجہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول شاذ ٹھہرا۔

۲۔ متقدمین دو مرکزی اسباب کی بنا پر ثقہ مدلس کی معنعن روایت مسترد کرتے تھے۔ ① قلیل التدلیس کے عنعنہ میں واقعاتی طور پر تدلیس ہو یا اس کی

روایت میں نکارت یا مخالفت پائی جائے۔ ② کثیر التدلیس کا عنعنہ ہو۔

۳۔ صراحتِ سماع کثیر التدلیس سے مطلوب ہے۔ جیسا کہ متقدمین کے اقوال اور تعاملات اس پر دلالت کرتے ہیں۔ انھیں جب شبہ گزرتا تو وہ قلیل التدلیس سے بھی اس کا تقاضا کر لیتے۔ جس کا یہ مفہوم قطعاً نہیں کہ ہر قلیل التدلیس بھی اپنے سماع کی توضیح کرے۔

۴۔ عام طور پر کلمہ ''عن'' مدلس کا نہیں ہوتا۔

۵۔ طبقات المدلسین کی تالیف سے ہنوز یہ طبقاتی تقسیم معمول بہا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی پیشِ نظر رہے کہ اس میں ایسے مدلسین بھی شامل ہیں جو تدلیس الشیوخ یا تدلیس الصیغ کا ارتکاب کرتے ہیں۔

اول الذکر قسم میں صیغِ ادا سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس کا عنعنہ اور صراحتِ سماع دونوں یکساں ہیں۔

مؤخر الذکر قسم (تدلیس الصیغ) میں مدلس کا عنعنہ مقبول ہوتا ہے۔

اسی طرح طبقات المدلسین میں مذکور بعض رواۃ کے طبقے میں اختلاف ہے۔ چند محدثین قلیل التدلیس قرار دیتے ہیں اور بعض کثیر التدلیس، بلکہ بسا اوقات حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا اجتہاد بھی متغیر ہوتا ہے، لہٰذا یہ مسئلہ اجتہادی نوعیت کا حامل ہے۔

۶۔ مسئلۂ تدلیس کی کنہہ جاننے والے طبقاتی تقسیم کے قائل ہیں۔

۷۔ برصغیر کے اکابر محدثین کا یہی موقف ہے۔

۸۔ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کا قول بہ طورِ اثبات ذکر نہیں کیا، بلکہ بہ طور فایدہ ذکر کیا ہے۔ بعد ازاں مقدمہ ابن الصلاح کی مناسبت سے اس کے مختصرات میں یہ قول نقل در نقل چلا گیا۔

۹۔ تدلیس کی قلت اور کثرت کا اعتبار:

جن محدثین اور اہلِ علم نے تدلیس کی کمی وبیشی کا اعتبار کیا ہے، ان کے نام درج ذیل ہیں:

① امام علی بن مدینی۔ ② امام مسلم۔ ③ امام بخاری۔ ④ امام احمد۔ ⑤ امام ابن معین۔ ⑥ امام ابو حاتم۔ ⑦ امام یعقوب بن شیبہ۔ ⑧ امام ابو داود۔ ⑨ امام یحی بن سعید القطان۔ ⑩ امام عبدالرحمٰن بن مہدی۔ ⑪ امام ابن سعد۔ ⑫ امام ابو زرعہ۔ ⑬ حافظ عجلی۔ ⑭ حافظ دارقطنی۔ ⑮ حافظ ابن رجب۔ ⑯ حافظ علائی۔ ⑰ علامہ حلبی۔ ⑱ حافظ ابن حجر۔ ⑲ حافظ سخاوی۔ ⑳ امیر یمانی۔ ㉑ محدث عبدالرحمٰن مبارکپوری۔ ㉒ استاذِ گرامی اثری حفظہ اللہ۔ ㉓ محمد گوندلوی محدث۔ ㉔ محدث البانی۔ ㉕ سید بدیع الدین راشدی۔ ㉖ سید محبّ اللہ راشدی۔ ㉗ شیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن السعد۔ ㉘ شیخ ناصر بن حمد الفہد۔ ㉙ دکتور مسفر بن غرم اللہ۔ ㉚ شیخ صالح بن سعید عومار۔ ㉛ شیخ حماد انصاری۔ ㉜ شیخ ابو عبداللہ احمد بن عبداللطیف۔ ㉝ شیخ شریف حاتم العونی۔ ㉞ دکتور خالد بن منصور الدریس۔ ㉟ دکتور عواد الخلف۔ ㊱ شیخ محمد بن طلعت۔ ㊲ مولانا سرفراز صفدر۔ ㊳ علامہ محمود سعید ممدوح۔ ㊴ علامہ ربیع مدخلی۔ ㊵ شیخ ابو اسحاق الحوینی۔ ㊶ شیخ ابو عبیدہ مشہور۔ ㊷ دکتور عبداللہ بن محمد حسن دمفو۔ ㊸ شیخ ابراہیم بن عبداللہ اللاحم۔ ㊹ شیخ عدنان علی الخضر۔ ㊺ دکتور اکرام اللہ امداد الحق۔ ㊻ دکتور علی نایف بقاعی۔ ㊼ مولانا عبدالرؤف عبدالحنان۔ ㊽ دکتور علی بن عبداللہ۔ ㊾ دکتور حمزہ احمد زین۔ ㊿ علامہ ماہر یاسین فحل۔ (۵۱) دکتور ابو بکر کافی۔ (۵۲) شیخ ابو الحسن مصطفیٰ بن اسماعیل السلیمانی۔ (۵۳) شیخ ابو اسحاق الدمیاطی۔ (۵۴) دکتور زیاد محمد

منصور۔ ⑤⑤ دکتور صلاح الدین علی۔ ⑤⑥ اخی فی اللہ سید انور شاہ راشدی۔ ⑤⑦ مولانا حافظ شاہد محمود۔ ⑤⑧ مولانا ابراہیم بن بشیر الحسینوی وغیرہم۔

جن محدثین نے مدلسین کی معنعن احادیث کو صحیح قرار دیا ہے، ان کے نام ان اسماء پر مستزاد ہیں، ایک جھلک کے لیے شائقین ''امام سفیان بن عیینہ'' اور ''امام زہری'' کے عناوین ملاحظہ فرمائیں۔

چوتھا مقالہ:

زیادۃ الثقہ اور وإذا قرأ فأنصتوا کا حکم

زیادۃ الثقہ کے لغوی معنی واضح ہیں کہ ثقہ راوی کا سند یا متن یا دونوں میں اضافہ کرنا۔

اصطلاحی تعریف:

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"إذا تفرد الراوي بزيادة في الحديث، عن بقية الرواة عن شيخ لهم، و هذا الذي يعبر عنه بزيادة الثقة"

"جب راوی کسی حدیث (کی سند یا متن یا دونوں) میں کسی اضافے کو اپنے استاد سے بیان کرنے میں باقی راویان سے علیحدہ ہو تو اسے زیادۃ الثقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔" (اختصار علوم الحديث لابن كثير، ص: ٦١)

حافظ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے یوں عنوان قائم کیا:

"باب القول في حكم خبر العدل إذا انفرد برواية زيادة فيه لم يروها غيره"

"عادل راوی کا کسی حدیث میں ایسے اضافے کو بیان کرنے میں منفرد ہونا، جس کو اس کے علاوہ کوئی اور راوی بیان نہ کرتا ہو۔"

(الكفاية للحافظ البغدادي: ٢/ ٥٣٨)

زیادۃ الثقہ خواہ متن میں ہو یا سند میں یا دونوں میں، باستثنائے زیادتِ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم، جمہور محدثین کے ہاں یہ دونوں صورتیں مطلقاً مقبول ہیں اور نہ مطلقاً مردود، بلکہ ان کے اعتبار کے لیے قرائن کو مدِنظر رکھنا ہوگا۔ اگر وہ اس زیادت کو قبول کرنے کے متقاضی ہوں تو اسے قبول کیا جائے گا اور اگر رد کرنے کے متقاضی ہوں تو وہ ناقابلِ قبول ہوگی۔ مطلق طور پر زیادت قبول کرنے کا موقف حضرات محدثینِ عظام کا تو نہیں، البتہ اصولیوں اور فقہاء کا نظریہ اسے مطلقاً قبول کرنے ہی کا ہے۔

زیادۃ الثقہ کا مسئلہ محدثینِ کرام نے مصطلح الحدیث میں زیادۃ الثقہ کے عنوان کے علاوہ معلول، شاذ اور منکر کے تحت بھی بیان کیا ہے۔ اسی لیے زیادت کی مختلف صورتوں کی بنا پر حکم بدل جاتا ہے۔

زیادۃ الثقہ کے حکم کا خلاصہ:

مصطلح الحدیث میں زیادۃ الثقہ کی بحث میں محدثین نے جو تفصیل بیان کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱۔ زیادتی کے رد اور انکار کا مدار اس پر ہوگا کہ وہ زیادتی دوسرے ثقہ راویوں کی روایت کے منافی ہوگی تو ایسی صورت میں جمہور محدثین کے ہاں ناقابلِ اعتبار ہوگی۔

۲۔ اگر وہ منافی نہ ہو اور کوئی قرینہ اس کے خطا، نسیان یا وہم پر بھی دلالت نہ کرے، یعنی اس زیادت کو ایک مستقل حدیث ایسی اساسی حیثیت حاصل ہو تو وہ بلاشبہ قابلِ قبول ہوگی۔

فضیلۃ الشیخ استاذ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ نے توضیح الکلام (ص: ٦٦٧ تا ٦٧٥) میں زیادۃ الثقہ" پر جو کلام کیا ہے، وہ لائقِ مطالعہ ہے۔

ثانیاً: راوی کا حال قبول اور رد کا میزان ہوتا ہے۔ اگر زیادت کا راوی احفظ اور اوثق ہو، یعنی اس زیادت کو نہ بیان کرنے والے سے زیادہ ثقہ ہو تو اس زیادت کو قبول کیا جائے گا۔ اگر دونوں تعدیل کے مرتبے میں برابر ہوں تب بھی اس زیادت کو قبول کیا جائے گا، اگر زیادت کا راوی، زیادت نہ کرنے والوں سے ثقاہت میں کم ہو تو اس کی زیادت قابلِ اعتنا نہ ہوگی، اور وہ بلاشبہ شاذ کے زمرے میں آئے گی۔ یہ اس زیادت کے حکم کا خلاصہ ہے، جسے محدثین نے مصطلح الحدیث میں شاذ اور منکر کے تحت بیان کیا ہے۔

ثالثاً: زیادتی کے قبول اور رد کا انحصار قرائن پر ہے۔ اس لیے اس میں پائے جانے والے داخلی اور خارجی قرائن کو مدِ نظر رکھنا ہوگا۔ اہلِ اصطلاح نے اس صورت کو ''علت'' کی بحث میں ذکر کیا ہے۔

زیادت میں قرائن کا اعتبار ہوگا:

متقدمین اور متأخرین ائمہ کرام زیادت میں قرائن کو پیشِ نظر رکھتے تھے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ متقدمین محدثین کی رائے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''متقدمین محدثین: امام عبدالرحمٰن بن مہدی، امام یحی القطان، امام احمد بن حنبل، امام یحی بن معین، امام علی بن المدینی، امام بخاری، امام ابو زرعہ الرازی، امام ابو حاتم، امام نسائی، امام دارقطنی وغیرہ سے نقل کیا گیا ہے کہ زیادت وغیرہ میں ترجیح کا اعتبار کیا جائے گا۔ ان میں سے کسی سے یہ معروف نہیں کہ زیادت کو مطلق طور پر قبول کیا جائے گا۔''

(نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، ص: ٤٧)

امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ کے حوالے سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''موصول کو مرسل پر مقدم کرنا امام بخاری اور امام مسلم کا عام قاعدہ

نہیں، بلکہ اس کا انحصار قرائن پر ہے۔ جب کوئی قرینہ موصول کو ترجیح دیتا ہے۔تو وہ اس پر اعتماد کرتے ہیں۔'' (فتح الباري: ١٠/ ٢٠٣)

دوسرے مقام پر رقمطراز ہیں:

''محدثین نے اس موصول روایت کی تصحیح اس بنا پر نہیں کی کہ وہ محض زیادۃ الثقہ ہے، بلکہ اس کی وجہ وہ مذکورہ قرائن ہیں، جو اسرائیل کی موصول روایت کو دیگر رواۃ کی مرسل روایت پر ترجیح دینے کے متقاضی ہیں۔'' (فتح الباري: ٩/ ١٨٤)

حافظ علائی فرماتے ہیں:

''اس فن کے متقدمین ائمۂ کرام: امام عبدالرحمٰن بن مہدی، امام یحییٰ بن سعید القطان، امام احمد بن حنبل، امام بخاری جیسوں کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ زیادۃ الثقہ کے مسئلے میں کوئی کلی حکم نہیں لگاتے، بلکہ اس میں ان کے عمل کا انحصار ترجیح پر ہے۔ اس لیے ان کے ہاں جو قرینہ نسبتاً قوی ہو وہی راجح قرار پاتا ہے۔'' (النكت لابن حجر: ٢/ ٦٠٤)

حافظ ابن دقیق العید فرماتے ہیں:

''بعض یا اکثر محدثین سے بیان کیا جاتا ہے کہ جب مرسل اور مسند (موصول)، موقوف اور مرفوع اور کمی یا زیادتی میں تعارض پیدا ہوجائے تو زیادت (موصول، مرفوع، زیادت) کو ترجیح دی جائے گی۔ اس مسئلہ میں یہ مطلق قاعدہ ہمیں ملا نہیں، کیونکہ یہ عمومی قاعدہ نہیں ہے۔ ان محدثین کے جزوی احکام کا تجزیہ کرنے سے ہمارے موقف کا درست ہونا معلوم ہوجائے گا۔''

(مقدمة شرح الإلمام بأحاديث الأحكام لابن دقيق العيد: ١/ ٢٧۔ ٢٨)

حافظ ابن دقیق العید کا یہ قول حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی ذکر کیا ہے۔

(النكت على كتاب ابن الصلاح: ٢/ ٦٠٤)

علامہ ابو اسحاق الحوینی نے حافظ ابن دقیق العید کا قول درست قرار دیا ہے۔

(تحقيق: جزء في تصحيح حديث القلتين للعلائي: ٤٩، ٥٠)

حافظ بقاعی فرماتے ہیں کہ ”محدثین اس سلسلے میں کوئی عمومی حکم نہیں لگاتے، بلکہ وہ زیادت کو قرائن کے تناظر میں دیکھتے ہیں۔“

ان کے الفاظ ہیں:

”ومن تأمل تصرفهم حق التأمل علم أنهم لا يحكمون في هذه المسئلة بحكم كلي ولٰكنهم دائرون في أفرادها مع القرائن، فتارة يرجحون الوصل، وتارة الإرسال، وتارة رواية من زاد، وتارة رواية من نقص، و نحو ذلك، وهذا هو المعتمد، وهو فِعْلُ جهابذة النقد وأعلامهم“

(النكت الوفية للبقاعي: ١/ ٤٨٦۔ ٤٨٧)

حافظ سخاوی نے بھی ابن مہدی، قطان، احمد، بخاری کا یہی موقف بیان فرمایا ہے۔ (فتح المغيث للسخاوي: ١/ ٢٠٣)

شیخ خالد بن منصور الدریس حافظ ابن حزم اور امام ابن القطان الفاسی المغربی کی تردید میں رقمطراز ہیں:

”وليس هذا منهج متقدمي المحدثين من أئمة النقد، فهم يعتمدون القرائن في مثل ذلك، ولا يأخذون بالزيادة دوماً“

”زیادۃ الثقہ کو (مطلقاً) قبول کرنا متقدمین ناقدین کا منہج نہیں، وہ زیادت میں قرائن کا اعتبار کرتے ہیں، ہمیشہ زیادت کو قبول نہیں کرتے۔“ (الحديث الحسن: ١/ ٢٣٨)

اسی قسم کی رائے دکتور ماہر یاسین فحل کی ہے۔
(الجامع في العلل والفوائد: ۲/ ۱۱۷، ۳/ ۱۱۱، ٤/ ٤١١)

امام ابن وزیر کے ہاں بھی یہ اجتہاد کا مقام ہے، کیونکہ قرائن کے مختلف ہونے کی وجہ سے حکم بھی مختلف ہوجاتا ہے۔" (توضیح الأفکار: ۱/ ۳۱۲)

قرائن:

ان قرائن کی تحدید کیا ہے؟ ان کا تعین تو جہابذہ ائمہ ہی کر سکتے ہیں۔ حافظ علائی فرماتے ہیں:

"ترجیح کی بے شمار وجوہات ہیں، جن کا احاطہ ممکن نہیں اور نہ تمام احادیث کی مناسبت سے اس کا کوئی خاص ضابطہ ہے، بلکہ ہر حدیث کی ایک خاص وجۂ ترجیح ہوتی ہے اور اسے وہی کہنہ مشق اور زیرک شخصیات سرانجام دے سکتی ہیں، جن کی اکثر اسانید اور روایات پر دسترس ہوتی ہے۔ اسی بنا پر متقدمین میں سے کسی نے اس مقام پر کوئی ایسا کلی حکم نہیں لگایا، جو قاعدہ پر مشتمل ہو، بلکہ ان کے ہاں ہر حدیث کی انفرادی حیثیت سے پائے جانے والے قرائن کی وجہ سے ان کا نقطۂ نظر بھی مختلف ہوجاتا ہے۔" (النکت: ۲/ ۷۱۲)

تاہم کچھ قرائن محدثین نے صراحتاً بھی بیان کیے ہیں اگر ان کو تفصیل سے بیان کیا جائے تو یقیناً یہ مختصر مضمون اس کا متحمل نہیں ہوسکتا۔ اختصار کو مدِ نظر رکھتے ہوئے صرف اس کی نشان دہی کی جاتی ہے۔

① اگر ایک جماعت کی روایت اور فردِ واحد کی روایت یا اکثر اور کم لوگوں کی روایت میں تعارض ہو جائے تو پہلی صورت میں جماعت کی روایت کو مقدم کیا جائے گا، جبکہ دوسری صورت میں اکثر لوگوں کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

② کسی شیخ کے خاص شاگرد کی روایت کو دوسرے راوی کی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

③ اگر أحفظ اور حافظ کی روایت کے مابین تعارض پیدا ہو جائے تو أحفظ کی روایت راجح ہوگی۔

④ ایک ہی شہر کے باشندوں کی ایک دوسرے سے روایت کو دوسرے مختلف شہروں کے راویوں کی روایت پر ترجیح ہوگی۔

⑤ جس شیخ کا حافظہ متغیر ہو جائے یا وہ مختلط ہو جائے تو اس تغیر اور اختلاط سے پہلے سماع کرنے والے راویوں کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

⑥ جو راوی اپنی کتاب سے دیکھ کر احادیث بیان کرے اس کی روایت کو اس راوی کی روایت پر ترجیح ہوگی جو راوی اپنے حافظہ سے حدیث بیان کرتا ہے۔

⑦ سند میں اختلاف کی صورت میں جس سند میں امام کبیر یا حافظ ناقد ہو اس کی سند کو دوسری سند پر ترجیح حاصل ہوگی۔

یہ ہیں چند مشہور وجوہِ ترجیحات، دکتور عبدالسلام علوش نے "تعلیل العلل لذوی المقل" میں (ص: ٣٧٧ تا ٥٠٢) چودہ وجوہِ ترجیح مع امثلہ بیان کی ہیں۔

شیخ نادر بن السنوسی العمرانی نے تقریباً تین درجن وجوہِ ترجیح بیان کی ہیں۔ (قرائن الترجيح في المحفوظ والشاذ: ١/ ١٧٩۔ ٥٤٦)

امام دارقطنی رحمہ اللہ نے فردِ واحد (امام یحیی بن سعید القطان) کی روایت کو جماعت (عبداللہ بن نمیر، ابو اسامہ، محمد بن بشر اور حسن بن عیاش) کی روایت پر ترجیح دی ہے۔ (العلل الواردة في الأحاديث: ٨/ ١٣٤۔ ١٣٥)

گویا یہ نادر صورت ہے۔

محترم زبیر صاحب کے ہاں شاذ:

فأنصتوا کی زیادت کی بابت ان سے دریافت کیا گیا کہ راوی کا زیادت کا ذکر کرنا، ذکر نہ کرنے والوں کی مخالفت ہے؟ شاذ کی تعریف میں مخالفت، کا صحیح مفہوم کیا ہے؟ ثقہ کی زیادت کب مقبول اور کب شاذ ہوتی ہے؟

مولانا جواباً ارشاد فرماتے ہیں: ''کسی زیادت کو ذکر نہ کرنا مخالفت نہیں ہوتی اور نہ اسے شاذ کہنا صحیح ہے۔ راجح یہی ہے کہ اگر ایک ثقہ راوی کئی ثقہ راویوں (یا اوثق) کی مخالفت کرے تو وہ روایت شاذ ہوتی ہے۔ اگر ثقہ کی سند اور متن میں زیادت کو شاذ قرار دیا جائے تو بہت سی صحیح احادیث کا انکار لازم آتا ہے۔
(ماہنامہ الحدیث، شمارہ: ۴۷، ص: ۱۰، اپریل ۲۰۰۸ء)

ایک دوسری جگہ اپنے علمی رسالہ ماہنامہ الحدیث کے منہج کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''ثقہ وصدوق راوی کی زیادت کو ہمیشہ ترجیح حاصل ہے۔ مثلاً ایک، ثقہ وصدوق راوی کسی سند یا متن میں کچھ اضافہ بیان کرتا ہے، فرض کریں یہ اضافہ ایک ہزار راوی بیان نہیں کرتے، تب بھی اس اضافے کا اعتبار ہوگا اور اسے صحیح یا حسن سمجھا جائے گا۔ ایسی صورت میں یہ کہنا کہ فلاں فلاں راوی نے یہ الفاظ بیان نہیں کیے، مخالفت کی ہے، مردود ہے۔'' (الحدیث: ۳۴، ص: ۳ مارچ ۲۰۰۷ء)

ہمیں احادیث کے ضیاع وانکار کے بارے میں استادِ محترم کے دردِ دل کا بخوبی احساس ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ ایسی فکر ان محدثین کو بھی دامن گیر ہوئی، جنھوں نے اپنی ساری زیست حدیثِ نبوی کی خدمت اور اس کی ترویج میں گزار

دی؟ بلکہ حدیث کے خلاف اٹھنے والی کسی قسم کی آواز کو قطعاً کبھی برداشت نہیں کیا، جن کی تخلیق کا مقصدِ وحید ہی شریعتِ اسلامیہ کی ٹھوس بنیادوں پر حفاظت کرنا تھا، جو رسول اللہ ﷺ کی علمی تراث کے حقیقی وارث تھے، اور انھوں نے کما حقہ اس وراثت کا حق بھی ادا کیا۔ آخر انھوں نے زیادۃ الثقہ کو مطلقاً قبول کرنے میں اصولیوں اور فقہاء کا ساتھ کیوں نہیں دیا؟

ایسی زیادت جس کے بارے میں واضح ہو گیا کہ وہ فرمانِ نبوی نہیں، اسے راوی کے، وہم کی بنا پر حدیثِ نبوی کا حصہ قرار دینا، نیز ہر وہ زیادت جو بظاہر مخالف نہ ہو، اسے مطلقاً قبول کرنا علمِ اصولِ حدیث کے اعتبار سے ہماری نظر میں ایک بہت بڑا مغالطہ ہے، جو محترم کو لاحق ہوا ہے۔

ایک عجیب اصول: صدوق کی زیادت

حافظ صاحب نے ایک اور اصول بیان فرمایا ہے:

''صدوق کی زیادت کو حسن سمجھا جائے گا۔'' (الحدیث، مارچ ۲۰۰۷ء، ص: ۳)

اصول سازی خواہ کسی بھی فن میں ہو بلاشبہ ان عبقری شخصیات کا وتیرہ ہوتی ہے، جو اس فن کے نشیب و فراز اور اس کی تمام اصطلاحات اور ان کے مدلولات کو جانتی ہوں۔ آخر کیا وجہ ہے کہ کبار محدثین و حفاظ کے انبوہِ کثیر میں اہلِ اصطلاح امام شافعی، امام حُمیدی، امام مسلم، امام ابوداود، امام ترمذی، امام ابن حبان، امام خطابی، امام قابسی، امام رامہرمزی، امام حاکم، امام ابونُعیم، امام بغدادی، امام خلیلی، امام بیہقی، امام ابن عبدالبر، قاضی عیاض، امام میانشی، امام نووی، امام ابن الصلاح، امام ابن دقیق العید، امام ذہبی، امام ابن حجر، امام سخاوی، امام عراقی، امام سیوطی، امام ابن کثیر، امام بلقینی اور امام صنعانی رحمہم اللہ وغیرہم ہی کیوں قرار پائے؟ جب کہ

رجال اور سوانح کی کتب بے شمار حفاظ اور محدثین کے تذکرے سے بھری پڑی ہیں۔ پھر ان میں سے امام شافعی، امام حمیدی، امام مسلم، امام ابو داود، امام ترمذی وغیرہم ہی ان اصطلاحات کے اصل بانی مبانی ہیں۔ ان کے مابعد محدثین انھی اصطلاحات کی تفصیلات بیان کرتے اور ان پر اضافے کرتے چلے آئے اور بیشتر محدثین نے انھیں کی اصطلاحات پر اکتفا کیا۔

آخر کیا وجہ ہے کہ وہ صدوق کی زیادت کو حسن قرار دیتے ہیں۔ بالخصوص وہ بھی ان ثقات کے مقابل، جن کے مدِمقابل حافظ ثقہ کی بھی زیادت محدثین قبول نہیں کرتے۔ کیونکہ وہم اور نسیان سے کسی کو مفر نہیں اور عین ممکن ہے کہ وہ ثقہ راوی اس روایت کو بیان کرنے میں وہم کا شکار ہو گیا ہو۔

ثقہ کا اطلاق اس راوی پر ہوتا ہے، جو عدالت اور ضبط (حافظے) کے اعتبار سے کامل ہو اور صدوق تو کہا ہی اسے جاتا ہے، جس کا ضبط ثقہ راوی کے ضبط سے خفیف (کمزور) ہو اور ایسے راوی پر اس اصطلاح کا اطلاق اس کی مرویات کا عمیقانہ نگاہ سے تجزیہ کرنے کے بعد کیا جاتا ہے۔ مذکورہ اصول کا مطلب یہ ہوا کہ جس راوی کا حافظہ (ضبط) خفیف ہو اسے ثقات کے مقابلے میں لا کھڑا کر دیا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات قطعاً قرینِ انصاف نہیں۔

محدثین رحمہم اللہ نے زیادۃ الثقہ کے بارے میں تو ضرور بحثیں کیں، اس کی صورتیں بتلائیں، ان صورتوں اور احوال کی مناسبت سے ان کی درجہ بندی کی، اسی تناسب سے ان کے احکامات کو کبھی مدرج، کبھی مقلوب، کبھی معلول، کبھی شاذ و منکر، کبھی زیادۃ الثقہ اور کبھی المزید فی متصل الاسانید میں ذکر کیا۔ لیکن ایسا اہتمام زیادۃ الصدوق کے بارے میں غالباً کہیں دکھائی نہیں دیتا۔ کیا انھوں نے زیادۃ

الصدوق کے بارے میں بھی کوئی حدود، قیود، شرائط اور احکام وضع کیے؟ کیا محدثین نے اسے مطلقاً قبول کیا؟ نہیں اور یقیناً نہیں۔ بلکہ حافظ ابن حجر نے تو واشگاف الفاظ میں زیادۃ الصدوق، جب وہ مخالفۃ الثقہ ہو، کو قابلِ رد قرار دیا ہے۔ آخر کیوں! وہ فرماتے ہیں:

"ولو كان في الأصل صدوقا؛ فإن زيادته لا تقبل"(النكت: ٢/ ٦٩٠)

''اگر وہ راوی صدوق ہو تو اس کی زیادت (ثقہ کے مقابلے میں) مقبول نہیں۔''

دکتور خالد بن منصور فرماتے ہیں:

''صدوق کی زیادت قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ وہ ثقہ اور حفظ میں شہرت یافتہ راوی کے مرتبہ سے کم ہے۔'' (الحديث الحسن: ٤/ ٢٠٥٥)

مصطلح سازی یقیناً احادیثِ نبویہ کی براہِ راست خدمت ہے اور محدثین نے ان اصطلاحات کی تکوین کا کما حقہ حق ادا کر دیا۔ علمی و تحقیقی میدان میں اختلاف اچنبھا نہیں، مگر ان محدثین کی راہوں کو چھوڑ کر اپنی ایک علیحدہ راہ کا تعین انتہائی خطرناک نتائج کا حامل ہے۔ لہٰذا محترم سے گزارش ہے کہ محدثین کی وسعت نظری، استقرائے تام اور دقتِ فہم کی بنا پر ان کی اصطلاحات کو راجح اور مستحکم سمجھیں اور اصولیوں کے ہم خیال نہ بنیں۔ محدثین سے کسی برہان کے بغیر اختلاف کرنا مناسب نہیں اور نہ اس میں برکت ہے۔ اللہ رب العزت ہم سب کو زمرۂ محدثین میں شامل فرما کر ان کے طریق کو اپنانے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

حصہ دوم

صحیح مسلم

صحیح مسلم کی احادیث کی ترتیب:

صحیح مسلم کو صحیح بخاری کے بعد جو مرتبہ اور قبولِ عام حاصل ہوا ہے، وہ کسی سے بھی مخفی نہیں۔ اس کی بنیادی وجہ جہاں امام صاحب کا خلوص اور للّٰہیت ہے، وہاں اس میں چند ایسی بنیادی خوبیاں بھی ہیں جن کی بدولت یہ صحیح بخاری سے بھی ایک امتیازی حیثیت رکھتی ہے اور ان اوصاف میں سے ایک وصف سبھی ابواب میں صحت کے اعتبار سے احادیث کی ترتیب و تنسیق ہے۔ اور اس خاصیت کا تذکرہ انھوں نے مقدمۂ کتاب میں کیا ہے۔ اس لیے وہ کسی باب کو شروع کرنے میں انھی روایات کا انتخاب کرتے ہیں جو دوسری روایات سے اصح ہوتی ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ کسی چیز کا اصح ہونا اس باب میں بقیہ روایات کی مناسبت سے ہے مطلق طور پر نہیں، یعنی ایک حدیث جس کے رواۃ کا شمار تعدیل کے دوسرے مرتبہ میں ہوتا ہے۔ یہ ان رواۃ کی حدیث سے اصح ہے، جن کے رواۃ کا شمار تعدیل کے تیسرے مرتبہ میں ہوتا ہے۔ ضروری نہیں کہ پہلے مرتبہ کے رواۃ کی روایت کو اصح قرار دیا جائے۔

اسی مناسبت سے وہ کبھی کبھار اواخرِ ابواب میں معلول روایت بھی لے آتے ہیں۔ ایسی روایت سے استدلال اور استنباط مطلوب نہیں ہوتا بلکہ اس سے مقصود

توضیحِ علت ہوتی ہے۔ یاد رہے کہ وہ ایسی روایت کو اصل موضوع میں نہیں لاتے اور نہ کسی باب کو شروع کرتے ہوئے اس معلول روایت پر بنیاد رکھتے ہیں۔ جس کی مزید وضاحت آئندہ آئے گی۔

مختصر طور پر اسی مختلف فیہ جملہ ہی کو لیجیے، جس کے بارے میں حافظ ابو مسعود دمشقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''امام مسلم رحمہ اللہ نے (سلیمان بن طرخان) تیمی کی حدیث اس ارادہ سے ذکر کی ہے کہ وہ اس میں قتادہ پر اختلاف بیان کریں۔ وہ اس کا اثبات کر رہے ہیں اور نہ وہ اس کے قول کو جماعت کے مقابلہ میں قبول کر رہے ہیں، جنھوں نے اس کی مخالفت کی ہے۔ امام صاحب نے جماعت کی حدیث کو مقدم کیا، پھر سلیمان تیمی کی حدیث کو اس کے تابع بنایا۔''

(الأجوبة لأبي مسعود الدمشقي، ص: ۱۵۹، ۱۶۰)

محترم حافظ زبیر صاحب حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

''صحیح مسلم کی احادیث کو ضعیف اور شاذ کہنا جائز نہیں۔''

(الحدیث، اپریل: ۲۰۰۸، ص: ۱۰)

ہمیں بھی اس بات سے اتفاق ہے کہ صحیح مسلم کی روایات کو ضعیف اور شاذ کہنا درست نہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ عمومی طور پر جب یہ جملہ بولا جائے تو اس کے معنی ہیں کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے جن روایات کو بطورِ اصول بیان کیا ہے، ان میں وہ ضعیف اور شاذ روایات نہیں لائے۔ لیکن کیا جن روایات کو انھوں نے متابعات اور شواہد میں ذکر کیا ہے، ان میں سے کسی کو ضعیف اور شاذ کہنا غیر سدید ہے؟ جبکہ خود صاحبِ کتاب اپنے اسلوب اور منہج سے اس کے شذوذ اور ضعف کی

طرف اشارہ کر رہے ہوں؟ مزید برآں ان کے علاوہ جہابذہ محدثین نے صراحتاً اس پر تنقید کی اور اسے معلول بتایا۔ اس سے ذرا آگے جس کی تضعیف اور شذوذ پر سبھی متقدمین بشمول صاحبِ کتاب متفق ہوں۔ کیا ایسی روایت کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ:

"صحیح مسلم کی احادیث کو ضعیف اور شاذ کہنا جائز نہیں۔"

جواب یقیناً نفی میں ہوگا۔ آخر کیوں ان علماء کی تصریحات کے بعد "وإذا قرأ فأنصتوا" کو صحیح اور محفوظ کہا جا رہا ہے؟

متابعات اور شواہد میں معلول روایات اور امام مسلم کی توضیح:

صحیح مسلم کا دراستہ کرنے اور اکابرینِ امت کے اقوال مدِنظر رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ عمومی طور پر ایک عنوان کے تحت، موضوع سے متعلق ایک سے زائد صحابۂ کرام کی مرویات ذکر کرتے ہیں۔ پھر ان روایات کے علیحدہ علیحدہ طرق بھی بیان کرتے ہیں۔ ان کی تفصیل میں وہ کبھی کبھار معلول سند بھی لے آتے ہیں اور کبھی ایسی سند کے ساتھ معلول متن بھی لے آتے ہیں اور کبھی معلول شاہد کا بھی تذکرہ کرتے ہیں، مگر یہ علت محلِ استشہاد میں مضر نہیں ہوتی۔ یاد رہے کہ وہ ایسی معلول حدیث اصل موضوع میں ذکر نہیں کرتے اور نہ ابتدائے باب میں ذکر کر کے اسے دوسری احادیث کی بنا قرار دیتے ہیں۔ اس لیے اس اسلوب سے وہ ابواب مستثنیٰ ہوں گے جن میں صرف ایک ہی حدیث ہو۔

وہ ایسی معلول سند بطورِ احتیاط ذکر کرتے ہیں یا پھر ان کا مقصود اس میں پائی جانے والی علت کی توضیح ہوتی ہے یا اس باب میں موجود احادیث کے طرق کا تتبع مقصود ہوتا ہے۔ اس سے استدلال مطلوب نہیں ہوتا۔ تنہا ان کا یہ طریقہ نہیں بلکہ

امام بخاری، امام ترمذی ﷭ وغیرہ کا بھی یہی انداز ہے۔

مقدمۂ صحیح مسلم میں وہ معلول روایات کے بارے میں فرماتے ہیں:

"وسنزيد ... إن شاء الله تعالىٰ ... شرحاً وإيضاحاً في مواضع من الكتاب عند ذكر الأخبار المعللة، إذا أتينا عليها في الأماكن التي يليق بها الشرح والإيضاح۔ إن شاء الله۔ (مقدمه صحيح مسلم، ص: ٦، دارالسلام)

''عنقریب ہم اس کتاب میں کئی مقامات پر معلول احادیث ذکر کر کے ان کی مزید شرح وتوضیح کریں گے، جہاں وہ مناسب رہے گی۔'' ان شاء اللہ

یہ علت کیا ہے، جس کا ذکر انھوں نے اپنے متذکرہ بالا قول میں کیا؟ ظاہر بات ہے کہ اس سے مراد وہی علت ہے، جسے جمہور محدثین علت سمجھتے ہیں۔ یعنی ایسا سبب، جو راوی کے وہم اور خطا پر دلالت کرے، قطع نظر وہ راوی ثقہ ہے یا ضعیف اور وہ علتِ قادحۃ صحتِ حدیث میں مؤثرۃ ہے یا غیر مؤثرۃ!

اس کی توضیح خود صحیح مسلم میں متعدد مقامات پر موجود ہے۔

پہلی مثال: زیادۃ الثقہ کا رد:

صحيح مسلم (كتاب صلاة المسافرين، باب كراهة الشروع في نافلة بعد شروع المؤذن...، ح: ٦٥/ ٧١١ دار السلام: ١٦٤٩) میں امام صاحب نے عبداللہ بن مسلمۃ قعنبی پر رد فرماتے ہوئے کہا اور ان کا اس سند میں عن أبيه"کا واسطہ ذکر کرنا غلط ہے۔

ان کے الفاظ ہیں:"وقوله: عن أبيه، في هذا الحديث، خطأٌ"

دوسری مثال: ادراج کی توضیح:

كتاب الصلوة، باب الجهر بالقراءة في الصبح والقراءة على الجن (ح: ٤٥٠، دار السلام: ١٠٠٧) میں امام صاحب نے عبدالأعلی عن داود بن أبي ہند کی سند سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی۔ پھر اس کے بعد (حدیث: ١٠٠٨) اسماعیل بن ابراہیم عن داود کی سند سے ذکر کی اور ساتھ ہی یہ وضاحت فرمائی کہ:

”وسألوه الزاد: فقال: لكم كل عظم ذكر اسم الله....۔“

اسماعیل بن ابراہیم نے اسے شعبی کا قول بتلایا ہے۔ گویا اس حدیث ((وسألوه الزاد، فقال: لكم كل عظم ذكر اسم الله عليه يقع في أيديكم، أوفر ما يكون لحماً، وكل بعرة علف لدوابكم)) کے مسندِ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ہونے میں اور مرسلِ شعبی ہونے میں زبردست اختلاف ہے۔ پھر ذكر اسم الله اور لَمْ يذكر اسم الله عليه بیان کرنے میں بھی زبردست اختلاف پایا جاتا ہے۔ محدث البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”جو ہم نے تخریج کی اس سے واضح ہوگیا کہ صحیح مسلم میں داود بن ابی ہند کی گزشتہ روایت مکمل طور پر صحیح ہے۔ مگر علف لدوابكم اور اسم الله اپنی دونوں صورتوں کی بنا پر صحیح نہیں۔ کیونکہ ان کا کوئی شاہد نہیں۔ پھر داود اسے موصول اور مرسل بیان کرنے میں بھی اضطراب کا شکار ہوگئے۔ بنا بریں میں نے اس حدیث کو الضعيفة میں درج کیا ہے۔“

ہم نے اختصار کو مدنظر رکھتے ہوئے اس حدیث میں اضطراب کا خلاصہ ذکر کر دیا ہے۔ اس کی مکمل تفصیل (الضعيفة: ٣/ ١٣٣۔ ١٤٠، ح: ١٠٣٨) میں ملاحظہ فرمائیں۔

محدث البانی مزید فرماتے ہیں: "فإنه زاد إخوانكم من الجن" کے متن میں اختلاف اور بہت اضطراب ہے۔ (السلسلة الصحيحة: ٧/ ١٦٧٦)

قابلِ غور بات یہ ہے کہ کیا حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کے الفاظ ((وسألوه الزاد...)) ایسے ہیں، جس کی صحت پر اجماعِ امت ہے؟! کیا وہ صحیح مسلم کی شرط پر ہیں؟ کیا امام صاحب نے انھیں بطورِ استدلال پیش کیا ہے؟ کیا ان کے ہاں یہ روایت ان الفاظ سے صحیح ہے؟ ان سب سوالات کا جواب یقیناً نفی میں ہوگا۔ کیونکہ انھوں نے اس سے پہلے والی حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو اصل قرار دیا، جس کی مناسبت سے امام نووی رحمہ اللہ نے باب الجهر بالقراءة في الصبح والقراءة على الجن کا باب باندھا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں علت (ادراج) کی توضیح کے لیے اسے اس کے بعد بیان کیا۔ امام نووی رحمہ اللہ کی تبویب، کے مطابق ''صبح کی نماز میں بالجہر قراءت اور جنوں پر قراءت'' وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں ہے۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں صرف ''جنوں پر قراءت'' کا ذکر ہے، نمازِ فجر میں قراءت کا نہیں۔ پھر اس حدیث کے معلول ٹکڑوں علف لدوابكم" اور "اسم الله" سے امام صاحب نے کوئی استدلال نہیں کیا۔ اسی لیے تو انھوں نے داود کے بقیہ شاگردوں کی روایات ذکر کیں۔

تیسری مثال: تصحیف کی نشان دہی:

كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها... میں امام مسلم رحمہ اللہ، دکتور فؤاد عبد الباقی کی ترقیم کے مطابق چودہ حدیثیں، جبکہ مکتبہ دارالسلام کی ترقیم کے مطابق ٣٦٥٢ تا ٣٦٧٢ بیس احادیث بنتی ہیں۔ اس باب کی بیسویں یعنی آخری حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: جس نے مولی

عروہ کہا اس نے غلط کہا، صحیح مولی عزۃ ہے (حدیث: ٣٦٧٢)۔ گویا اسے مولی عروۃ کہنا محمد بن رافع کا وہم ہے یا امام عبدالرزاق کا۔

یہاں قابلِ غور بات یہ ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اس مصحف سند کو آخرِ باب میں کیوں ذکر کیا؟ جبکہ وہ اس حدیث سے پہلے (٣٦٧١) عن ابی الزبیر عن ابن عمر کی حدیث ذکر کر رہے ہیں گویا وہ مولی عزۃ کی سند سے حدیث (٣٦٧٠) بیان کر کے فارغ ہو چکے، پھر اس کے بعد مولی عروۃ کی سند دوبارہ کیوں ذکر کی؟

گویا پہلی مثال "عن أبيه" میں امام صاحب نے زیادۃ الثقہ کو راوی کی خطا کی بنا پر رد کیا، دوسری مثال میں علت (ادراج) کی توضیح کی۔ جبکہ تیسری مثال میں تصحیف کو علت قرار دیا۔

صحیح مسلم میں معلول روایات اور محدثین کی وضاحت:

ہم مختصر طور پر ان محدثین کا ذکر بھی مناسب سمجھتے ہیں، جنھوں نے اس بات کی نشان دہی فرمائی کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے صحیح مسلم میں متابعات اور شواہد میں معلول روایات بھی ذکر کی ہیں۔

① قاضی عیاض فرماتے ہیں:

"وكذلك أيضاً علل الحديث التي ذكر، و وعد أنه يأتي بها، قد جاء بها في مواضعها من الأبواب من اختلافهم في الأسانيد والإرسال والإسناد والزيادة والنقص وذكر تصاحيف المحدثين" (مقدمة إكمال المعلم بفوائد مسلم، ص: ١٢٩۔ ١٣٠)

"امام مسلم نے جن معلول احادیث کے ذکر کرنے کا وعدہ کیا انھوں نے اسے متعدد مقامات پر بیان کر دیا جیسے مختلف ابواب میں وہ سندوں کا اختلاف ذکر کرتے ہیں، مرسل اور مسند (موصول) ہونے

کا، زیادت اور نقص کا اختلاف اور محدثین (راویان) کی تصحیفات کا ذکر کرتے ہیں۔"

② حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام صاحب ایسی حدیث ذکر کرتے ہیں جس کے رجال ثقات ہوتے ہیں اور وہ ایسی روایت کو اصل قرار دیتے ہیں۔ پھر اس کے بعد دوسری سند یا کئی ایسی اسانید ذکر کرتے ہیں، جن کے بعض راوی ضعیف ہوتے ہیں۔ اس متابعت سے پہلی سند میں تاکید پیدا کرنے کے لیے یا ایسی زیادت کا احاطہ کرنے کے لیے جس میں کوئی ایسا فائدہ ہو جو گزشتہ حدیث میں نہیں پایا جاتا۔ (صیانۃ صحیح مسلم، ص: ۹۵)

③ حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام صاحب ان طرق میں ایسے رواۃ بھی لائے ہیں جو صحیح مسلم کی شرط پر نہیں جیسے عبدالرحمن بن خالد بن مسافر ہیں۔ (التبصرة والتذكرة للعراقي: ۱/ ۷۲)

④ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ایک حدیث ((أرأيت إذا منع الله الثمرة...)) پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اس کا مرفوع بیان کرنا وہم ہے، جس کی توضیح صحیح مسلم میں ہے۔ (التلخيص الحبير: ۳/ ۲۸، ح: ۱۲۱۱)

امام مسلم رحمہ اللہ نے جس سند کو توضیحِ علت کے لیے ذکر کیا ہے وہ محمد بن عباد کی سند ہے۔ (صحيح مسلم: ۱٦، دار السلام: ۳۹۷۹)

نیز دیکھیے: بين الإمامين للمدخلي (ص: ۲۷۰ تا ۲۷۸)، موطأ إمام مالك (۳/ ۳٦۳، ۳٦٤، حديث: ۱٤۲۰ تحقيق الهلالي)، الأحاديث التي خولف فيها مالك بن أنس للدارقطني (برقم: ٦۷)

⑤ حافظ ابو مسعود دمشقی رحمہ اللہ کا اس حدیث کے بارے میں جو قول ہے، وہ ہم نقل کر آئے ہیں کہ امام صاحب نے تیمی کی حدیث کو بیانِ علت کے لیے

ذکر کیا ہے۔ (الأجوبة، ص: ۱۵۹، ۱٦۰)

۶ امام نووی رحمہ اللہ نے بھی شرح صحیح مسلم میں متعدد مقامات پر امام مسلم رحمہ اللہ کا دفاع کرتے ہوئے فرمایا کہ امام صاحب نے اسے بیانِ علت وغیرہ کے لیے ذکر کیا ہے۔ شرح مسلم (۲/۴۰ درسی نسخہ) ان کے الفاظ ہیں:

"وإنما ذكر مسلم هذه الروايات المختلفة في وصله وإرساله ليبين اختلاف الرواة في ذلك"

علامہ معلّمی رحمہ اللہ (الأنوار الكاشفة، ص: ۲۹ قصة تأبير النخل)، علامہ عبدالرحمن مبارک پوری رحمہ اللہ کا رجحان اس جانب ہے کہ امام صاحب متابعتاً معلول روایات ذکر کرتے ہیں۔

۷ علامہ معلّمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"عادة مسلم أن يرتب روايات الحديث بحسب قوتها: يقدم الأصح فالأصح" (الأنوار الكاشفة، ص: ۲۹)

امام مسلم کی یہ عادت ہے کہ وہ احادیث کی ترتیب میں اس کی (استنادی) قوت کو ملحوظ رکھتے ہیں اور وہ اصح کو مقدم کرتے ہیں۔"

نیز ملاحظہ ہو: البناء على القبور للمعلمی (ص: ۷۷)

۸ علامہ مبارکپوری رقمطراز ہیں:

"الوجه الخامس: أخرج مسلم عن بعض الضعفاء، ولا يضره ذلك، فإنه يذكر أولًا الحديث بأسانيد نظيفة ويجعله أصلا، ثم يتبعه بإسناد أو أسانيد فيها بعض الضعف على وجه التأكيد"

(مقدمة تحفة الأحوذي، ص: ۷۱ ـ الفصل الحادى والعشرون)

''پانچویں وجہ: امام مسلم نے بعض ضعیف راویوں سے بھی حدیث لی ہے، مگر یہ مضر نہیں، کیونکہ وہ پہلے حدیث کی عمدہ اسانید ذکر کر کے اسے بِنا قرار دیتے ہیں، پھر بطورِ تاکید ایسی سند یا اسانید ذکر کرتے ہیں جن میں ضعف (سقم) ہوتا ہے۔''

◈ ۹ شیخ مقبل بن ہادی رحمہ اللہ نے الإلزامات والتتبع کی تحقیق میں اقرار کیا کہ امام صاحب نے ان طرق کو توضیحِ علت کے لیے بیان کیا ہے۔ دیکھئے: ۱٤٤، ۱٤٥، ۱٤٧، ۱٥٧، ۱٦٥، ۱۹٦، ۲۱٦، ۲۳٧، ۲۸٥، ۲۹۳، ۳۰۰، ۳۳٧، ۳۳۸، ۳٤۲، ۳٥۱، ۳٦٥ وغیرہ۔

◈ ۱۰ ڈاکٹر حمزہ ملیباری کے تتبع کے مطابق ڈاکٹر ربیع بن ہادی المدخلی نے ''بین الإمامین'' میں تقریباً بائیس جگہ اقرار کیا کہ امام صاحب نے ان کی تخریج بیانِ علت کے لیے کی ہے۔ (عبقرية الإمام مسلم، ص: ۸٥، ۸٧)

◈ ۱۱ ڈاکٹر حمزہ ملیباری نے (عبقرية الإمام مسلم، ص: ٥۱۔ ۸٧) میں صراحت فرمائی کہ امام صاحب بیانِ علت وغیرہ کے لیے طرقِ حدیث بیان کرتے ہیں۔

◈ ۱۲ امام منذری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے یہ طریق اس وجہ سے ذکر کیا کہ معلوم ہو جائے کہ ان کی نظر میں یہ طریق بھی تھا۔
(نصب الراية للزيلعي: ۳/ ۳۲۱)

◈ ۱۳ تا ◈ ۱٦ اسی قسم کی رائے علامہ قسطلانی، سیوطی، طاہر جزائری اور عبدالحق دہلوی رحمہم اللہ کی ہے۔ (عبقرية الإمام مسلم، ص: ۸۳، ۸٥)

◈ ۱٧ حافظ ابن رشید فہری رحمہ اللہ کے ہاں بھی امام مسلم رحمہ اللہ معلول روایت کو بیان کرتے ہیں۔ (السنن الأبين، ص: ۱۰۰، ۱۰۱)

۱۸ علامہ الشریف حاتم العونی رقمطراز ہیں:

"وقد جعل الإمام مسلم رواية أزهر آخر روايات هذا الحديث عن عبيدة" (٤/ ١٩٦٢۔ ١٩٦٣، رقم: ٢٥٣٣) إشارة إلى إعلالها"

"کہ امام مسلم نے ازہر (بن سعد السمان عن ابن عون عن ابراهيم عن عبيدة عن عبدالله عن النبي ﷺ) کی **روایت** عبیدہ (السلمانی) کی احادیث کے آخر میں ذکر کرکے اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔"

(أسس نقد الحديث بين أئمة النقد و أهل العصر الحديث، ص: ٣٩٣، ضمن: إضاءات بحثية)

۱۹ علامہ ابو عبیدہ مشہور فرماتے ہیں:

"أورده مسلم من الطريقين، ليبين الخلاف الواقع في اتصاله، وقدم رواية من أرسله؛ لأنهم أحفظ وأثبت"

(التعليق على جزء الجويبارى في مسائل عبدالله بن سلام للبيهقي (ص: ٢٢١، ضمن: مجموعة أجزاء حديثية، مجموعة: ٢)

"اس حدیث کو امام مسلم نے دونوں (مرسل اور متصل) سندوں سے ذکر کیا ہے، تاکہ وہ اس حدیث کے اتصال کے بارے میں جو اختلاف واقع ہوا ہے اس کی توضیح کر دیں، انھوں نے مرسل بیان کرنے والوں کو مقدم کیا ہے، کیونکہ وہ احفظ اور اثبت ہیں۔"

۲۰ شیخ طارق بن عوض اللہ: المنتخب من العلل للخلال (ص: ٥٢۔ ٥٦، ١٦٦۔ ١٦٨۔ تحقيق: شيخ طارق) وردع الجانى المتعدى على الألباني (٨٣، ١٢١)

۲۱ استاذِ گرامی اثری ﷾ امام مسلم کا قول ذکر کرنے کے بعد یوں ترجمہ کرتے ہیں:

''ہم (امام مسلم) قسمِ اول میں پہلے ان احادیث کو بیان کریں گے جن کی اسانید بہ نسبت دوسری اسانید کے عیوب اور نقائص سے محفوظ ہیں، جن کے راوی حدیث میں پختہ اور نقل میں درجۂ اتقان کے حامل ہیں ...مقدمہ صحیح مسلم (ص:۳۰)۔'' (توضیح الکلام، ص: ٥٦٧)

۲۲ شیخ ابوانس ابراہیم بن سعید الصبیحی۔(موسوعة المعلمی الیماني: ۲/ ۱۰۲۔ ۱۵۰)

۲۳ شیخ ماہر یاسین فحل نے بھی متعدد مقامات پر صراحت کی ہے کہ امام صاحب صحیح احادیث ذکر کرنے کے بعد معلول روایت ذکر کرتے ہیں، جس کا مقصد توضیح علت ہوتی ہے۔(الجامع في العلل والفوائد: ۱/ ۱۸۳، ۳/ ٦۹، ٥/ ۱۱۷)

ہم صحیح مسلم میں متابعات اور شواہد میں معلول روایات کی جانب نہیں جانا چاہتے اس کے لیے ملاحظہ ہو: الإلزامات والتتبع للدارقطني. الأجوبة لأبي مسعود الدمشقي۔ العلل لابن عمار الشهيد۔ تقييد المهمل وتمييز المشكل للحافظ الجياني للغساني (۳/ ۷٦۳۔ ۹۳۷ ۔التنبيه على الأوهام، قسم مسلم) علل الحديث الواردة في صحيح مسلم از على حسن عبد الحميد۔ بين الإمامين: مسلم والدارقطني للدكتور ربيع بن هادي عمير المدخلي۔ ما هكذا توردیا سعد الإبل، وعبقرية الإمام مسلم في ترتيب أحاديث مسنده الصحيح كلاهما للدكتور حمزه مليباری۔ فتح الباري (۱۰/ ۲۳٥) وغیرہ۔

قارئین کرام! ہماری اس بحث سے یہ بات بالکل نکھر کر سامنے آ گئی ہے کہ امام مسلم نے صحیح مسلم میں متابعات وغیرہ میں بعض معلول روایات کا بھی تذکرہ کیا ہے جن سے اصل حدیث اثر انداز نہیں ہوتی اور ان علل کی توضیح کے لیے ائمۂ کرام نے مستقل کتب تصانیف فرمائیں۔ ان تصریحات کے باوجود ''وإذا قرأ

فأنصتوا“ کو معلول اور شاذ کیوں نہیں قرار دیا جا سکتا؟ جس کی تضعیف پر بلاشبہ متقدمین کا اجماع ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ:

یہاں ہم اس شبہ کا بھی ازالہ کرنا مناسب سمجھتے ہیں کہ صحیح مسلم کے خلاف ایسا تأثر، اس کی شان کے منافی ہے۔ صحیح بات تو یہ ہے کہ ان مثالوں سے، امام مسلم رحمہ اللہ کی معرفتِ حدیث میں عبقری شخصیت نکھر کر سامنے آ جاتی ہے۔ ان کی دقتِ نظر اور فہمِ ثاقب کا بخوبی اندازہ ہوسکتا ہے، یہ وہی تو اوصافِ حمیدہ ہیں جن کی بدولت وہ اہلِ اتقان وضبط کی روایات کو دوسرے رواۃ کی روایت پر مقدم کرتے ہیں۔ ایک ہی شہر کے راویوں کی روایت کو دوسرے مختلف شہروں کے راویوں کی روایت پر ترجیح دیتے ہیں۔ ایک ہی قبیلہ کی روایت کو مختلف قبائل کی روایت پر ترجیح دیتے ہیں۔ عالی کو نازل پر مقدم کرتے ہیں۔ صحیح حدیث کو معلول حدیث پر مقدم کرتے ہیں۔ یہ خصائصِ اسنادیہ اس جلالت پر دلالت کرتے ہیں کہ انھیں بلاشبہ لاکھوں احادیث حفظ تھیں، بلکہ ان کے شذوذ اور علل تک بھی براہِ راست رسائی تھی۔ اس لیے یہ وضاحت تو اس عقیدہ کو راسخ کرتی ہے کہ صحیح مسلم، صحیح بخاری کے بعد اصح الکتاب بعد کتاب اللہ ہے۔ اللہ رب العزت ہمارے سبھی اسلاف کی مساعیِ جمیلہ کو اپنی بارگاہ میں شرفِ قبولیت سے نوازے اور ہمیں بھی ان کے نقشِ قدم پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

حصہ سوم:

فأنصتوا کا شذوذ

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((إذا صليتم فأقيموا صفوفكم، ثم ليؤمكم أحدكم، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا، وإذا قال: ﴿ **غير المغضوب عليهم ولا الضالين**﴾؛ فقولوا: آمين))

''کہ جب تم نماز پڑھو، اپنی صفیں درست کر لو، پھر تم میں سے ایک تمھارا امام بنے، جب وہ تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قراءت کرے تو تم خاموش رہو اور جب وہ ﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ﴾ کہے تو تم آمین کہو۔''

اسے امام ابو داود رحمہ اللہ: (۹۷۳، باب التشہد)، امام احمد رحمہ اللہ (۴/ ۴۱۵)، امام مسلم رحمہ اللہ (۹۰۵)، امام نسائی رحمہ اللہ: (۱۱۷۴)، امام ابن ماجہ رحمہ اللہ (۸۴۷)، امام بزار رحمہ اللہ (۸/ ۶۶، ح: ۳۰۵۹)، امام ابو عوانہ رحمہ اللہ (۲/ ۱۳۳)، امام ابو نُعیم المسند المستخرج (۲/ ۲۸، حدیث: ۸۹۸) امام دارقطنی رحمہ اللہ: (۱/ ۳۳۰۔ ۳۳۱ و ۳۵۱۔ ۳۵۲)، امام ابن المنذر رحمہ اللہ (الأوسط ۳/ ۱۰۵، ۱۰۶، ح: ۱۳۲۰)، امام رویانی رحمہ اللہ (۱/ ۲۱۹، ح: ۵۶۵)، امام بیہقی رحمہ اللہ (۲/ ۱۵۵۔ ۱۵۶)، القراءۃ خلف الامام (ص: ۱۲۸، ح: ۳۰۵) وغیرہم من طرق عن سليمان بن طرخان

التیمی، عن قتادة، عن یونس بن جبیر، عن حطان بن عبداللہ الرقاشی، عن أبي موسی الأشعري مرفوعاً۔

جبکہ وإذا قرأ فأنصتوا کی زیادت کے بغیر اسی حدیث کو اسی سند سے امام مسلم رحمہ اللہ (۹۰۴)، امام ابونعیم رحمہ اللہ المستخرج (۲/ ۲۷، ۲۸، ح: ۸۹۷)، امام ابو داود رحمہ اللہ (۹۷۲)، امام نسائی رحمہ اللہ (۱۱۷۳، ۱۲۸۱)، امام ابن ماجہ رحمہ اللہ (۹۰۱)، امام طیالسی رحمہ اللہ (۵۱۷)، امام عبدالرزاق رحمہ اللہ (۲/ ۲۰۱، ۲۰۲، ح: ۳۰۶۵)، امام ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ (۱/ ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۹۲، ۳۵۲)، امام طحاوی رحمہ اللہ (شرح معانی الآثار، ۱/ ۲۶۴، ۲۶۵) وغیرہم نے روایت کیا ہے۔

وإذا قرأ فأنصتوا سلیمان تیمی کی زیادت ہے اور اس کے بارے میں جمہور متقدمین اور بعض متأخرین کا اختلاف چلا آ رہا ہے۔ جمہور متقدمین کے ہاں تو یہ جملہ شاذ ہے، بلکہ بعض نے اس کے ضعف پر اجماع بھی نقل کیا ہے۔

''فأنصتوا'' کا شذوذ:

محترم حافظ زبیر علی زئی حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

> ''صحیح مسلم میں سلیمان تیمی کی بیان کردہ حدیث ''وإذا قرأ فأنصتوا'' صحیح محفوظ ہے، بعض ائمہ کا اسے ضعیف و معلول قرار دینا صحیح نہیں اور نہ صحیح مسلم کی احادیث کو ضعیف اور شاذ کہنا جائز ہے۔''
>
> (الحدیث، اپریل ۲۰۰۸ء، ص: ۱۵)

تفصیل اس اجمال کی یوں ہے کہ سلیمان بن طرخان تیمی، امام قتادہ بن دعامة سے حدیث بیان کرتے ہوئے ''وإذا قرأ فأنصتوا'' کی زیادت ذکر کرتے ہیں۔ جبکہ اس کی روایت کے برعکس قتادة کے مشہور اور اوثق شاگرد اس زیادت کو بیان نہیں کرتے، جن میں سعید بن ابی عروبہ، ہمام، شعبہ اور ہشام دستوائی: قتادہ

کے صفِ اول کے خاص شاگرد ہیں، جب کہ دوسرے طبقہ کے شاگردوں میں ابو عوانہ، ابان بن یزید عطار اور حماد بن سلمہ وغیرہ کا نام آتا ہے۔ تیسرے طبقے میں حجاج بن حجاج باہلی کا نام بھی قابلِ ذکر ہے۔ یہ تمام رواۃ صحیحین کے رواۃ ہیں اور تیمی سے زیادہ ثقہ ہیں۔

پہلی دلیل:

اب ان کے ضبط وعدالت میں تقابل ملاحظہ فرمائیں:

سلیمان بن طرخان تیمی: "ثقة عابد" (التقريب: ٢٨٣٦)

1. شعبۃ بن الحجاج امیر المؤمنین فی الحدیث: "ثقة حافظ متقن" (التقريب: ٣٠٨٧)
2. معمر بن راشد بصری: "ثقة ثبت فاضل" (التقريب: ٧٦٦٨)
3. ہشام بن ابی عبداللہ دستوائی: "ثقة ثبت" (التقريب: ٨٢١٨)
4. ابوعوانہ وضاح بن عبداللہ یشکری: "ثقة ثبت" (التقريب: ٨٣٤١)
5. سعید بن ابی عروبۃ: "ثقة حافظ" (التقريب: ٢٦٠٨)

لیجیے! یہ ہے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا ان رواۃ کے مابین تجزیہ کہ سلیمان صرف ثقہ ہیں اور اس کے باقی ساتھی ضبط وعدالت کے اعلیٰ درجات پر فائز ہیں۔ بلکہ ان میں سے بعض کا شمار تو جرح وتعدیل کے مشہور ائمہ میں ہوتا ہے۔ اس لیے سلیمان کے مقابلہ میں جماعت کی روایت کو ترجیح ہوگی۔ کیونکہ پیچھے ہم ذکر کر آئے ہیں کہ جماعت کی روایت فردِ واحد کی روایت پر مقدم ہوگی۔

دوسری دلیل:

اب اس ترجیح کا دوسرا قرینہ بھی ملاحظہ ہو کہ یہ رواۃ امام قتادۃ کے خاص بلکہ اخص شاگرد ہیں، ان کا قتادہ سے جو ربط ہے، وہ سلیمان تیمی تو کیا کسی اور کا بھی نہیں۔

امام ابن معین رحمہ اللہ نے ابن ابی عروبۃ کو قتادۃ (سے بیان کرنے) میں اثبت الناس کہا ہے۔

(سؤالات ابن الجنید، ص: ۱۳۱، فقرہ: ۳۳۹، شرح العلل لابن رجب: ۲/ ٦٩٤)

اور کہا ہمام مجھے زیادہ محبوب ہے۔ یحی قطان، ابان بن یزید عطار سے روایت کرتے ہیں۔ (شرح العلل، ایضاً)

امام ابن معین نے قتادہ کے ارفع متعلمین کی ترتیب یوں بیان کی:

''سعید، ہشام اور شعبہ۔''

(التاریخ: ٤/ ٢٤٦، فقرة: ٤١٨٦، روایة الدوري، نیز ملاحظہ ہو: معرفة الرجال، ص: ۳۸٦، فقرہ ۱٦۰۰، روایة ابن محرز)

امام ابن مدینی رحمہ اللہ کے ہاں ہشام أروی الناس ہے۔

(سؤالات أبي داود، فقرہ: ٥٤١)

امام مروذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام احمد رحمہ اللہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ قتادۃ کے (خاص) شاگرد سعید (بن ابی عروبۃ)، ہشام (بن ابی عبداللہ الدستوائی) اور شعبہ ہیں، مگر شعبہ ان (سعید اور ہشام) کے علم کو پہنچ نہیں پائے۔ سعید ہر چیز لکھتے تھے۔ (العلل ومعرفة الرجال، ص: ٥٥، فقرہ: ۳٥۔ روایة المروذی وغیرہ)

امام عمرو بن علی رحمہ اللہ کے ہاں ابن ابی عروبۃ، ہشام، شعبہ اور ہمام کا شمار قتادۃ کے اثبات تلامذہ میں ہوتا ہے۔ (تهذیب التهذیب: ۱۱/ ٦۹)

حافظ دارقطنی نے شعبہ اور ہشام کو اثبت و احفظ قرار دیا ہے۔

(التتبع، ص: ۱٥۰، سنن دارقطني: ٤/ ۱۲٥)

امام ابو حاتم نے ابن ابی عروبہ، ہشام، ہمام کو احفظ قرار دیا ہے۔

(العلل لابن أبي حاتم، مسئله: ۲۲۸)

حافظ ابن رجب رحمہ اللہ کے ہاں قتادۃ کے تین حفاظ شاگرد ہیں۔ شعبہ، سعید اور

ہشام۔ ان کے باقی تلامذہ حماد بن سلمۃ، ہمام اور ابان وغیرہ ہیں۔ جب سعید، شعبہ اور ہشام کا اختلاف ہو تو شعبہ اور ہشام کی روایت راجح ہوگی۔

(شرح العلل: ۲/ ۶۹۵، ۶۹۶)

امام ابوبکر اثرم رحمہ اللہ کے ہاں تیمی، قتادہ کے حفاظ شاگردوں میں نہ تھے۔

(شرح العلل: ۲/ ۷۸۸)

بلکہ حافظ بردیجی رحمہ اللہ نے تو یہاں تک فرما کر بات ہی ختم کر دی کہ ''جب آپ قتادہ کی صحیح حدیث جاننے کا ارادہ کریں تو اس کے لیے شعبہ، سعید بن ابی عروبۃ اور ہشام دستوائی کی روایت کو دیکھیں۔ اگر وہ کسی روایت میں متفق ہیں تو وہ روایت صحیح ہے۔'' (شرح العلل لابن رجب: ۲/ ۶۹۷)

لیجیے! قطعت جهيزة قول كل خطيب!

یہ کیسے ممکن ہے کہ امام قتادۃ ایک جملہ ارشاد فرمائیں، مگر ان اعیان کو اس کا علم نہ ہو سکے اور سلیمان تیمی اس پر مطلع ہو جائیں!

پہلے ذکر کردہ وجوہِ ترجیحات میں سے یہاں کم از کم چار وجوہِ ترجیحات پائی جاتی ہیں:

1. جماعت کی روایت کو ترجیح۔
2. احفظ اور اوثق رواۃ کی روایت کو ترجیح۔
3. اخص تلامذہ کی روایت کو ترجیح۔
4. جس سند میں حافظ ناقد ہو اس کو ترجیح۔

تیسری دلیل:

اس زیادت کو امام بخاری، امام ابن معین، امام ابوداود، امام ذہلی، امام اثرم، امام ابن خزیمہ، امام دارقطنی، امام ابن عمار، حافظ ابومسعود دمشقی وغیرہم نے شاذ

اور ضعیف قرار دیا ہے، جس کی تفصیل آئندہ آ رہی ہے۔

اب ہم امام مسلم رحمہ اللہ اور صحیح مسلم کی طرف آتے ہیں کہ انھوں نے اس ٹکڑے کو علیحدہ طور پر ذکر اور اس کی تصحیح کر کے دوسرے متقدمین کی مخالفت کی ہے یا وہ بھی انھیں کی طرح شذوذ کی جانب اشارہ فرما رہے ہیں۔

امام مسلم اور وإذا قرأ فأنصتوا:

امام مسلم رحمہ اللہ نے کتاب الصلوۃ، باب التشہد میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث بیان کی۔ پہلی سند [رقم: ٩٠٤ دار السلام] أبو عوانة، عن قتادة، عن يونس بن جُبير، عن حطان، عن أبي موسى الأشعري کے طریق سے بیان کی۔ دوسری سند (رقم: ٩٠٥) ابوبکر بن ابی شیبۃ وغیرہ سے بیان کی اور اس میں یہ تفصیل بھی بیان کی کہ "وإذا قرأ فأنصتوا" اور "فإن الله عزوجل قال على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم: سمع الله لمن حمده" دونوں جملوں میں تفرد ہے۔

"وإذا قرأ فأنصتوا" کی زیادت میں سلیمان تیمی، قتادۃ سے روایت کرنے میں متفرد ہے اور ابوعوانہ، قتادہ سے "فإن الله عزوجل قال على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم: سمع الله لمن حمده" روایت کرنے میں متفرد ہے۔ پھر انھوں نے حدیث (٩٠٦) اسحاق بن ابراہیم و ابن ابی عمر کی سند سے ابو عوانہ کے تفرد کو دور کرتے ہوئے معمر کی متابعت ذکر کی ہے۔

انھوں نے یہاں سلیمان تیمی کی حدیث کو جس انداز سے ذکر کیا ہے اور ان کی دیگر ثقات کی مخالفت پر تنبیہ کی ہے، ان دونوں باتوں سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ بھی اس زیادت کو صحیح نہیں سمجھتے۔ محض انھوں نے سلیمان تیمی اور قتادۃ کے، بقیہ

شاگردوں کے مابین اختلاف ذکر کر کے اس کی علت کی جانب اشارہ کیا ہے، جس کے درج ذیل قرائن ہیں:

یہ زیادت امام مسلم رحمہ اللہ کے ہاں بھی شاذ ہے:

اولاً: امام مسلم رحمہ اللہ زیادۃ الثقہ کو مطلق طور پر قابلِ قبول نہیں سمجھتے، جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ وغیرہ کا خیال ہے اور نہ امام مسلم رحمہ اللہ کا مقدمہ صحیح میں درج ذیل قول زیادۃ الثقہ کے مطلقاً قبول ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ متفرد راوی اپنی روایت میں کچھ ایسے الفاظ کی زیادت کرتا ہے، جو اس کے دوسرے معاصرین بیان نہیں کرتے تو اس زیادت کو قبول کیا جائے گا۔'' (مقدمہ، ص: ۶ دارالسلام)

جس کی مثال انھوں نے امام زہری رحمہ اللہ وغیرہ کی دی ہے۔ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ اگر ثقہ راوی کوئی اضافہ کرے اور اس کے خطا کی کوئی دلیل نہ ہو تو اسے ایک اساسی حیثیت دیتے ہوئے قبول کیا جائے گا۔

زیادۃ الثقہ کے بارے میں امام مسلم اور متقدمین کا موقف:

اب زیادۃ الثقہ کے بارے میں امام مسلم رحمہ اللہ کا کلام ملاحظہ ہو:

''روایت میں اختلاف کی صورت میں خطا تک پہنچنے کی دوسری صورت یہ ہے کہ حفاظ رواۃ کی ایک جماعت کسی حدیث کو امام زہری ایسے کسی اور امام سے ایک سند اور ایک ہی متن سے روایت کرتی ہے۔ وہ سب رواۃ اس سے روایت کرنے میں سند اور متن میں اکٹھے ہوتے ہیں اور وہ اس روایت میں کسی بھی معنی میں اختلاف نہیں کرتے۔ اب ان کے علاوہ ایک اور شخص اسی روایت کو انھی محدثین سے روایت کرتا ہے، جن سے حفاظ رواۃ نے روایت کی ہے تو یہ منفرد

شخص سند کو بیان کرنے میں ان کی مخالفت کرتا ہے، یا وہ متن تبدیل کر دیتا ہے۔ نتیجتاً وہ حفاظ کی روایت کے برعکس بیان کرتا ہے۔ اس وقت جان لیا جائے کہ دونوں روایتوں میں صحیح روایت وہی ہے، جسے حفاظ کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے۔ اکیلے کی روایت کا اعتبار نہیں۔ اگرچہ وہ حافظ ہی کیوں نہ ہو۔ اسی منہج پر ہم نے محدثین کو حدیث پر حکم لگاتے ہوئے دیکھا ہے، جیسے شعبہ، سفیان بن عیینہ، یحی بن سعید، عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہ۔'' (كتاب التمييز، ص: ١٢٦)

گویا امام مسلم رحمہ اللہ کے ہاں بھی ثقہ کی زیادت کا وہی حکم ہے، جو جمہور محدثین کا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ بھی فرماتے ہیں کہ ثقہ کی زیادت کو مطلق طور پر قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ امام ابن مہدی، امام یحی قطان، امام ابن معین، امام احمد، امام ابن مدینی، امام بخاری، امام ابوزرعہ، امام ابو حاتم، امام نسائی، امام دارقطنی رحمہم اللہ وغیرہ بھی زیادت میں ترجیح کا اعتبار کرتے تھے۔ (نخبۃ الفکر، ص: ۲۷)

امام مسلم کا زیادۃ الثقہ کو رد کرنا:

① امام مالک رحمہ اللہ محدثِ مدینہ نے سند میں عن أبیه کا واسطہ ذکر کیا، جسے جماعت نے بیان نہیں کیا، تو امام مسلم رحمہ اللہ نے امام مالک رحمہ اللہ کی اس زیادت کو اُن کی خطا کی بنا پر رد کر دیا۔ (كتاب التمييز، ص: ١٧٢، ١٧٣)

② سعید بن عبید جن کا شمار بھی ثقات میں ہوتا ہے، جب انھوں نے جماعت کی روایت کے برعکس حدیث القسامۃ میں ''أن النبي صلى الله عليه وسلم سألهم البينة'' کا اضافہ کیا تو امام مسلم رحمہ اللہ نے سعید کی روایت کو غلط اور وہم قرار دیا ہے۔

(كتاب التمييز، ص: ١٤٦، تفصیل دیکھیے: فتح الباري، ١٢/ ٢٣٤، ٢٣٦)

امام مسلم کا فَأنْصِتُوا کو باب التشہد میں ذکر کرنا!

ثانیاً: امام مسلم رحمہ اللہ نے "وإذا قرأ فأنصتوا" کو باب النهي عن القراءة خلف الإمام میں ذکر نہیں کیا اور نہ اس معنی کی کسی اور حدیث میں اس کا تذکرہ کیا۔ اگر وہ تیمی کی زیادت کو صحیح تسلیم کرتے تو وہ اسے اس کے متعلقہ باب میں ضرور ذکر کرتے، بلکہ ان کے اسلوب سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ نماز میں مطلق طور پر سورۃ الفاتحۃ کی قراءت کے وجوب کے قائل ہیں اور امام کی جہری نمازوں میں اس کے پیچھے جہری سورت کی قراءت کے ترک کے قائل ہیں۔

انھوں نے کتاب الصلوٰۃ، سورۃ القیامۃ کی آیت ﴿لا تحرك به لسانك﴾ کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث (۴۴۸) کا ذکر کیا جس پر امام نووی رحمہ اللہ نے باب الاستماع للقراءۃ کا عنوان قائم کیا۔ امام مسلم نے اس میں بھی تیمی کی زیادت کو ذکر نہیں کیا۔ اگر وہ اسے صحیح سمجھتے تو سلیمان تیمی عن قتادۃ کی پوری حدیث نقل فرماتے یا کم از کم اس مسئلہ سے متعلق ٹکڑا ہی ذکر کر دیتے جبکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کو انھوں نے کتاب الصلوٰۃ میں سلیمان تیمی کی حدیث، کے چند ابواب کے بعد ذکر کیا ہے۔

جس باب میں امام صاحب نے اس حدیث کو ذکر کیا ہے، اس کا تعلق نماز میں تشہد کے بارے میں ہے اور امام نووی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث پر یہی باب قائم کیا ہے۔ لہٰذا تشہد کے باب میں انصات کا حکم دینا چہ معنی دارد؟ اس سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ انھوں نے اسے تشہد کے باب میں ذکر کر کے اس سے احتجاج نہیں کیا اور نہ اسے بطورِ استدلال پیش کیا ہے۔

ملحوظ رہے کہ اس زیادت کو امام ابو داود نے بھی باب التشہد میں ذکر کیا ہے۔

امام مسلم نے تیمی کا تفرد دور کیوں نہیں کیا؟

ثالثاً: اگر یہ زیادت امام صاحب کے ہاں صحیح ہوتی تو انھوں نے اس اشکال کو کیوں نہیں دور فرمایا جو تیمی کا دیگر رواۃ کی مخالفت کرنے میں اور اس زیادت میں متفرد ہونے کی صورت میں پیدا ہوتا ہے؟

جبکہ اسی وقت انھوں نے وہ اشکال تو دور فرمایا جو ابو عوانہ کی زیادت کے بارے میں پیدا ہوا کہ انھوں نے فوراً ہی معمر کی متابعت ذکر کر دی۔ جس سے یہ بات نکھر کر سامنے آئی کہ قتادۃ سے روایت کرنے میں ابو عوانہ کی اس زیادت کی اصل موجود ہے۔ سلیمان تیمی کی زیادت کے بارے میں یہ نسبت کہاں ہے؟

ان تینوں قرائنِ قویہ سے معلوم ہوا کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے سلیمان تیمی کی زیادت کو قتادۃ کے تلامذہ کے مابین اختلاف ذکر کرنے کے لیے اور تیمی کے تفرد کی جانب اشارہ کرنے کے لیے ذکر کیا۔ اس سے استدلال قطعاً مقصود نہیں تھا اور نہ امام مسلم رحمہ اللہ اس زیادت کو صحیح اور درست سمجھ رہے ہیں۔

امام نووی رحمہ اللہ کی توضیح بھی محل نظر ہے:

امام نووی رحمہ اللہ نے اس حدیث کی جو تشریح کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے، کہ امام مسلم رحمہ اللہ کے ہاں یہ زیادت صحیح ہے۔ لہٰذا امام ابوبکر رحمہ اللہ کی اس زیادت پر تنقید غیر سدید ہے، کیونکہ سلیمان حافظ ہیں اس لیے دیگر رواۃ کا ان کی مخالفت کرنا باعثِ قدح نہیں.... (شرح النووی)

سوال یہ ہے کہ امام نووی رحمہ اللہ نے امام مسلم رحمہ اللہ کے کلام کی جو تفسیر کی ہے کیا سیاق و سباق اس کا مؤید ہے؟ یا عام شوافع کی طرح امام نووی رحمہ اللہ کا رجحان بھی اس جانب ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ بھی زیادۃ الثقہ کو مطلقاً قبول کرتے ہیں؟

جس بنا پر بقول امام نووی رحمہ اللہ، امام مسلم رحمہ اللہ، حافظ ابوبکر رحمہ اللہ کے استفسار پر اس زیادت کی صحت وثبوت کا دفاع کر رہے ہیں!

جبکہ حافظ ابومسعود دمشقی، جنھوں نے امام دارقطنی رحمہ اللہ کے صحیح مسلم پر اعتراضات کے جوابات دیے ہیں، نے امام نووی رحمہ اللہ کی اس توضیح کے بالکل برعکس نتیجہ نکالا ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اسے اختلاف بیان کرنے کے لیے ذکر کیا ہے، اس کی صحت اور ثبوت مطلوب نہیں۔

ان کے الفاظ ہیں:

”وإنما أراد مسلم بإخراج حديث التيمي ليبين الخلاف في الحديث على قتادة، لا أنه يثبته، ولا ينقطع بقوله عن الجماعة الذين خالفوا التيمي، قدم حديثهم ثم أتبعه بهذا“

(كتاب الأجوبة، ص: ١٥٩۔ ١٦٠)

اگر ہم امام مسلم رحمہ اللہ اور ان کے شاگرد امام ابوبکر رحمہ اللہ کے مابین حدیثِ سلیمان اور حدیثِ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں مکالمہ پر غور وفکر کریں اور اس مکالمہ کا مقارنہ امام نووی رحمہ اللہ اور حافظ ابومسعود دمشقی رحمہ اللہ کے قول وتفسیر سے کریں تو یہ بات نکھر کر سامنے آئے گی کہ حافظ دمشقی رحمہ اللہ ہی کا موقف درست ہے۔ کیونکہ امام نووی رحمہ اللہ کی تفسیر سے جو نتیجہ نکلتا ہے، وہ یہ ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ زیادۃ الثقہ کو مطلقاً قبول کرتے ہیں، جب کہ ان کا موقف اس کے بالکل برعکس ہے۔ جس کی دو مثالیں ہم پیچھے ذکر کر آئے ہیں۔

دوسرا جواب: امام نووی کی توضیح کا اسلوبِ کتاب سے تصادم:

ثانیاً: اگر امام نووی رحمہ اللہ کی تفسیر کو مدِ نظر رکھا جائے تو اس سے لازمی طور پر صحیح مسلم میں امام مسلم رحمہ اللہ کے منہج اور اس زیادت کی صحت میں صریح تناقض ہے

کیونکہ انھوں نے حافظ ابوبکر رحمہ اللہ سے بات چیت کرتے ہوئے آخر میں فرمایا:
''میں نے الصحیح میں ان احادیث کو جگہ دی ہے جن کی صحت پر اجماع ہو چکا ہے''
اور صحیح مسلم کے اساسی منہج کی توضیح فرمائی۔

سوال یہ ہے کہ ''وإذا قرأ فأنصتوا'' کی صحت پر اجماع ہے؟ جواب یقیناً نفی میں آئے گا۔ جس زیادت کو اعلام شاذ اور معلول قرار دیں، اس پر اجماع کا اطلاق فہم سے بالاتر ہے، بلکہ جس کی صحت کے خود امام مسلم رحمہ اللہ بھی قائل نہیں۔ اسی اجماع کی پاسداری کرتے ہوئے وہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ''وإذا قرأ فأنصتوا'' نہیں لائے جسے انھوں نے خود اس مقام پر صحیح بھی کہا ہے۔ اس لیے یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ایک مقام پر فرمائیں: ''میں نے اس کتاب کے لیے، ان احادیث کا انتخاب کیا ہے، جو صحت کے اعتبار سے مجمع علیہ ہیں'' اور دوسری جانب محدثین کے ہاں مختلف فیہ بلکہ ضعیف جملہ سے استدلال بھی کر رہے ہوں۔ یہ ہے امام نووی رحمہ اللہ کی اس تفسیر کی وجہ سے صریح تناقض!

اس لیے امام مسلم رحمہ اللہ کے قول کی نووی تفسیر محلِ نظر ہے۔

امام نووی کے دوسرے قول کا جواب:

امام نووی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا:

''ویقال: قد وضع أحادیث کثیرة غیر مجمع علیها؟ وجوابه: أنها عند مسلم بصفة المجمع علیه ولا یلزم تقلید غیره في ذلك''

''کہا گیا ہے کہ امام صاحب نے صحیح مسلم میں ایسی احادیث بھی ذکر کی ہیں، جن کی صحت پر اجماع نہیں ہے؟ تو اس کا یہ جواب ہے کہ ان کے ہاں ان کی نوعیت اجماعی ہے اور انھیں اس میں کسی اور کی تقلید کی ضرورت نہیں۔'' (شرح مسلم: ۱/ ۱۷۵، درسی نسخہ)

امام نووی رحمہ اللہ کا یہ جواب یہاں صادق نہیں آتا کیونکہ امام مسلم رحمہ اللہ نے یہاں صراحت فرما دی ہے کہ سلیمان نے یہاں ابن ابی عروبۃ، دستوائی وغیرہما کی مخالفت کی ہے اور اس سند میں تیمی کا کوئی متابع بھی نہیں۔ اس لیے یہ زیادت بھی ان کے ہاں اجماعی نوعیت کی حامل نہیں۔

ثالثاً: امام مسلم رحمہ اللہ اور حافظ ابوبکر رحمہ اللہ کے مابین جو مکالمہ ہوا اس کی درج ذیل صحیح تفسیر بھی امام نووی رحمہ اللہ کی تفسیر سے متصادم ہے۔ کیونکہ حافظ ابوبکر رحمہ اللہ نے امام مسلم رحمہ اللہ سے یہ سنا کہ ابوعوانۃ، قتادۃ سے ((فإن الله قضى على لسان نبيه)) بیان کرنے میں متفرد ہے اور انھوں نے آخرِ باب میں معمر عن قتادۃ کی متابعت ذکر کر کے اس کا تفرد دور کر دیا اور اصل حقیقت کی نقاب کشائی بھی کر دی کہ امام قتادۃ سے اس جملہ کی اصل موجود ہے۔

جب حافظ ابوبکر رحمہ اللہ نے یہ مناسبت تیمی کی زیادت کے ساتھ نہ دیکھی تو پوچھا: "في هذا الحديث" یعنی اس حدیث پر کیا حکم لگایا جائے گا؟ کیا جو مخالفت آپ نے ذکر کی ہے وہ سلیمان تیمی کی زیادت کے لیے مضر نہیں؟

امام مسلم رحمہ اللہ نے جواب دیا: "تريد أحفظ من سليمان؟" یعنی سلیمان احفظ اور متقن نہیں جبکہ اس کے دوسرے ساتھی سلیمان سے بھی احفظ اور اتقن ہیں۔ بلکہ تیمی تو قتادۃ سے روایت کرتے ہوئے وہم کا شکار بھی ہو جاتے ہیں۔ پھر ایسی صورت میں ایسے راوی پر کیونکر اعتماد کیا جا سکتا ہے، بالخصوص جب وہ قتادۃ کے کبار، ثقات تلامذہ کی مخالفت کر رہا ہو؟

حافظ ابوبکر رحمہ اللہ نے تیمی کی زیادت کو جب کمزور دیکھا تو انھوں نے اس موضوع کی دوسری حدیث (حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ) کی بابت استفسار کیا کہ وہ کیسی ہے؟ امام صاحب نے جواباً فرمایا: "هو صحيح" اگر امام نووی کی تفسیر کو

درست مانا جائے تو امام صاحب کو یہ فرمانا چاہیے تھا کہ "هو صحيح أيضاً۔ جبکہ انھوں نے حدیثِ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی صحت کی تاکید "هو عندي صحيح" سے مکرر کر دی۔

پھر حافظ ابوبکر رحمہ اللہ نے استفسار کیا کہ اگر وہ صحیح ہے تو آپ نے اسے صحیح مسلم میں کیوں نہیں جگہ دی؟ حالانکہ امام ابوبکر بھی جانتے تھے کہ امام صاحب نے صحیح مسلم میں سبھی صحیح احادیث کا استیعاب نہیں کیا۔ اس کے باوجود انھوں نے حدیثِ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی بابت ضرور پوچھا، کیونکہ انھیں پوری صحیح مسلم میں اس باب میں کوئی خاص حدیث نہیں ملی اور نہ اس زیادت کو امام صاحب نے کسی اور جگہ ذکر کیا ہے۔ جبکہ انھوں نے مقدمۂ کتاب میں اس کا وعدہ فرمایا کہ وہ مضامین، مسائل کی مناسبت سے مکمل احادیث یا صرف متعلقہ ٹکڑا ضرور ذکر کریں گے۔ والله أعلم بالصواب.

ان کے الفاظ ہیں:

"فلا بدّ من إعادة الحديث الذي فيه ما وصفنا من الزيادة، أو أن نفصل ذلك المعنى من جملة الحديث على اختصاره إذا أمكن..." (مقدمہ صحیح مسلم، ص: ۵)

تنبیہ: یاد رہے کہ شیخ صالح بن حامد رفاعی نے شرح علل الترمذی لابن رجب کے حوالے سے امام اثرم رحمہ اللہ وغیرہ کی سلیمان پر تنقید کا جو دفاع کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تیمی مطلقاً ثقہ راوی ہے۔ قتادۃ سے بھی اس کا ضعف نہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی اسے ہدی الساری میں متکلم فیہ رواۃ کی صف میں شامل نہیں فرمایا۔ مگر شیخ رفاعی نے سلیمان کی زیادت "وإذا قرأ فأنصتوا" کے بارے میں سکوت فرمایا ہے۔ (الثقات الذين ضعفوا في بعض شيوخهم، ص: ۱۰۶)

جس زیادت کو امام بخاری، امام ابن معین رحمہ اللہ ایسے اعیان شاذ قرار دیں اس میں راوی کا وہم ہونا ایک مسلمہ حقیقت ہے۔

مضعفینِ زیادت:

ان مضعفین میں:

① امام بخاری۔ (جزء القراءة للبخاري، حديث: ٢٦٣، كتاب القراءة للبيهقى، ص: ١٣١)

② امام ابن معین۔ امام ابو حاتم الرازی، شرح النووی (١/ ١٧٥) معرفة السنن والآثار للبيهقي (٢/ ٤٦، ٤٧)

③ امام احمد بن حنبل سے امام اثرم نے اضطراب نقل کیا ہے۔ شرح العلل لابن رجب (٢/ ٧٩٠) جبکہ حافظ ابن عبدالبر نے، التمہید (١١/ ٣٤) میں امام اثرم کے حوالے سے تصحیح نقل کی ہے۔ ممکن ہے کہ امام احمد نے پہلے اس کی تصحیح فرمائی ہو، بعد میں اصل حقیقت منکشف ہونے پر اس پر اضطراب کا حکم لگایا ہو۔ واللہ اعلم.

④ حافظ محمد بن یحییٰ ذہلی تحقيق الكلام از محدث عبدالرحمٰن مبارکپوری (٢/ ٨٧) مرعاة المفاتيح للعلامة عبيد الله مباركپورى: (٣/ ١٢٨)

⑤ امام ابوداود۔ سنن أبي داود (حديث: ٩٧٣ باب التشهد!)

⑥ امام بزار نے بھی تفرد کی جانب اشارہ کیا ہے۔ البحر الزخار (٨/ ٦٦، ح: ٣٠٥٩)

⑦ امام ابوبکر الاثرم۔ الناسخ والمنسوخ دیکھیے: شرح علل ابن رجب (٢/ ٧٨٨، ٧٨٩)

⑧ امام مسلم نے اسے بیانِ علت کے لیے ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ حافظ ابو مسعود الدمشقی کی بھی رائے ہے اور قرائن بھی اس کے متقاضی ہیں۔

⑨ امام الائمۃ ابن خزیمۃ۔ القراءة خلف الإمام للبيهقي (ص: ۱۳۱)

⑩ امام دارقطنی۔ سنن دارقطني (۱/ ۳۳۱)، الإلزامات والتتبع: (ص: ۱۷۱)، علل الأحاديث للدارقطني (۷/ ۲۵۲، ۲۵۳)

⑪ امام ابو الفضل ابن عمار الشہید۔ علل الأحاديث التي في صحيح مسلم، حديث (۱۰)

⑫ حافظ ابو مسعود الدمشقی: كتاب الأجوبة (ص: ۱۵۹، ۱۶۰)

⑬ امام بیہقی: السنن الكبرى (۲/ ۱۵۶۔ ۱۵۷)، معرفة السنن والآثار (۲/ ٤٦)

⑭ امام مزّی نے بھی تفرد کی طرف اشارہ کیا ہے۔ تحفة الأشراف (٦/ ٤١٠)

⑮ امام نووی۔ شرح صحيح مسلم (۱/ ۱۷۵)

⑯ محدث عبدالرحمٰن مبارکپوری: تحقيق الكلام (۲/ ۸٤۔ ۹۷) و أبكار المنن (ص: ۱۵۹)

⑰ محدث عبیداللہ مبارکپوری۔ مرعاة المفاتيح (۳/ ۱۲۸)

⑱ حافظ محدث محمد گوندلوی۔ خير الكلام (ص: ٤١٧)

⑲ مولانا بشیر سہسوانی۔ البرهان العجاب (ص: ۹۸۔ ۱۰۱)

⑳ حافظ مجتہد محدث عبداللہ روپڑی۔ الكتاب المستطاب (ص: ۸۳۔ ۸۹)

㉑ محدثِ یمن ابو عبدالرحمٰن مقبل بن ہادی۔ التعليق على الإلزامات والتتبع (ص: ۱۷۱)

㉒ دکتور ربیع بن ہادی مدخلی۔ بين الإمامين (۱۱۳۔ ۱۱۷)

㉓ دکتور حمزہ ملیباری۔ عبقرية الإمام مسلم (ص: ٦٨۔ ٧٦)

㉔ ابراہیم بن علی۔ محقق كتاب الأجوبة (ص: ١٦٤۔ ١٦٥)

㉕ دکتور احمد بن محمد الخلیل۔ مستدرك التعليل على إرواء الغليل (ص: ۱۹۶ تا ۲۰۳)

(۲۶) شیخ ابوسفیان مصطفیٰ باحو۔ الأحاديث المنتقدة في الصحيحين (١/ ١٣٤)

(۲۷) شیخ ایمن علی ابو یمانی۔ محقق مسند الرویانی (١/ ٣٧٠۔ ٣٧١)

(۲۸) محدث استاذ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ۔ توضیح الکلام (ص: ٦٦٧)

(۲۹) علامہ محمد رئیس ندوی۔ مجموعہ مقالات پر سلفی تحقیقی جائزہ (ص: ٣٧٣)

(۳۰) دکتور ماہر یسین فحل۔ الجامع في العلل والفوائد (٣/ ٢١٦)

(۳۱) شیخ العرب والعجم سید بدیع الدین راشدی۔ (مقالات راشدیہ: ٣/ ٤٨٧)

یاد رہے کہ ہم نے ہفت روزہ الاعتصام میں مطبوع اپنے مضمون میں چوبیس مضعفین ذکر کیے تھے۔

مصححین حدیث:

اس حدیث یا زیادت کی تصحیح درج ذیل علماء نے کی ہے۔

(۱) امام طبری۔ جامع البیان (٩/ ١١٢)

(۲) حافظ ابن عبدالبر۔ التمهيد (١١/ ٣٤)

(۳) امام منذری۔ مختصر سنن أبي داود (١/ ٣١٣)

(۴) شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔ الإلمام بحكم القراءة خلف الإمام (ص: ١٢)

(۵) حافظ ابن کثیر۔ تفسیر ابن کثیر (١/ ١٤۔ سورة الفاتحة)

(۶) حافظ ابن حجر۔ فتح الباري (٢/ ٢٤٢)

(۷) محدث امام البانی۔ إرواء الغليل (٢/ ٣٨) و صفة الصلاة (١/ ٣٥٢)

(۸) شیخ سلیم بن عید الہلالی۔ التخريج المحبر الحثيث (١/ ٣٠٩)

(۹) شیخ زبیر علی زئی حفظہ اللہ۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حدیث کے بارے میں یہ فرمانا:

''بعض ائمہ کا اسے ضعیف و معلول قرار دینا صحیح نہیں۔''

(ماہنامہ الحدیث، ص: ۱۵/اپریل ۲۰۰۸ء)

بجائے خود غیر صحیح ہے۔ کیا یہ ''بعض ائمہ'' ہیں یا اکثر ائمہ؟ متأخرین محدثین کی تصحیح قابلِ استناد ہے، یا جمہور متقدمین کا اس بارے میں فیصلہ تضعیف؟ جنھوں نے اس روایت کو شواہد کی بنا پر صحیح قرار دیا، کیا ان تک جمہور محدثین بھی پہنچے اور انھوں نے ان شواہد کی تصحیح کی یا ان کو بھی معلول قرار دیا؟ جن محدثین پر یہ علت واضح ہوگئی ان کی تضعیف راجح ہوگی یا جن پر مخفی رہی، ان کی تصحیح؟ حدیثِ تیمی کی تضعیف کرنے والے کیا اس کی ثقاہت و حفظ سے بے خبر تھے؟ جمہور اہلِ اصطلاح نے رواۃ کے مابین مخالفت کی ایک ہی کسوٹی مقرر کی کہ ایک حدیث میں اثبات اور دوسری میں نفی ہو، جیسے محترم حافظ زبیر صاحب باور کرا رہے ہیں؟

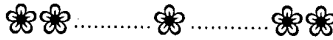
مولانا حافظ زبیر صاحب کی یہ بات کس حد تک درست ہے کہ ''کسی زیادت کو ذکر نہ کرنا مخالفت نہیں ہوتی اور نہ اسے شاذ کہنا صحیح ہے۔'' (الحدیث، اپریل ۲۰۰۸ء)

چلیے بفرضِ محال تسلیم کیا کہ یہ زیادت ہے مخالفت نہیں! اب سوال یہ ہے کہ اگر یہ زیادت، زیادت کی حد تک ہے مخالفت نہیں تو اسے محدثین کی ایک جماعت نے کیوں شاذ قرار دیا؟ کیا اصطلاحی طور پر عدمِ مخالفت کی صورت میں بھی شذوذ پایا جاتا ہے اور جمہور محدثین اسے تسلیم کرتے ہیں؟ کیا ان اکابرینِ امت کو اس کا علم نہ ہوسکا جس کی عقدہ کشائی ہم نے کی کہ ''یہ تو زیادت ہے مخالفت نہیں'' اپنے اسلاف کے بارے میں ایسا تاثر کیسا رہے گا؟

اس لیے اس زیادت کے شذوذ اور ضعیف ہونے میں کسی قسم کا کوئی شک نہیں ہے۔

قارئینِ کرام! ہم نے ''وإذا قرأ فأنصتوا'' کے بارے میں مختصر معروضات

پیش کر دی ہیں، اس بارے اور اس کے شواہد کے بارے میں توضیح الکلام (ص: ۲۲۳ـ۲۱۳ء) ملاحظہ فرمائیں۔

ہمیں بھی قوی یقین ہے کہ اگر محترم حافظ زبیر حفظہ اللہ توضیح الکلام میں اس حدیث کے بارے میں مکمل بحث پڑھ لیتے یا طائرانہ نگاہوں سے اس کی شہ سرخیوں کو دیکھ لیتے تو وہ عجلت میں بھی ایسی تغلیط کے مرتکب نہ ہوتے۔ اس لیے ان کا اس کلام پر اعتراض کرنا عدمِ تدبر کا نتیجہ ہے۔ اس سلسلہ میں استاذ اثری حفظہ اللہ نے جو فرمایا، ان کا فرمان مجموعی اعتبار سے مسلکِ محدثین کا آئینہ دار ہے۔

پانچواں مقالہ:

زیادۃ الثقہ اور وإذا قرأ فأنصتوا کی تصحیح کی حقیقت

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء و خاتم المرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد!

ہم نے حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث کے ایک ٹکڑے ((وإذا قرأ فأنصتوا)) ''اور جب امام قراءت کرے تو تم خاموش رہو۔'' (رواہ مسلم) کے بارے میں ہفت روزہ ''الاعتصام'' وغیرہ میں ''زیادۃ الثقہ اور وإذا قرأ فأنصتوا'' کے عنوان سے لکھا۔ جس میں جمہور ماہرینِ فن کی آرا کی روشنی میں یہ موقف پیش کیا کہ یہ زیادت ''وإذا قرأ فأنصتوا'' شاذ ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔ چونکہ مصطلح الحدیث میں ایسی زیادت کو زیادۃ الثقہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اس لیے اس کا تفصیلی حکم بھی قارئین کی خدمت میں پیش کیا۔ (الاعتصام: جلد ۶۰، شمارہ: ۳۴، ۳۵، ۳۶، اگست، ستمبر ۲۰۰۸ء)

چونکہ ہمارا یہ مضمون فضیلۃ الشیخ محترم حافظ زبیر علی زئی حفظہ اللہ کے تعاقب میں تھا، اس لیے موصوف نے جواب الجواب ''صحیح مسلم کی ایک حدیث کا دفاع اور ثقہ راوی کی زیادت'' کے عنوان کے تحت لکھا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ ان کا یہ تعاقب ''الاعتصام''، لاہور (جلد ۶۰، شمارہ: ۴۵ تا ۴۸، نومبر ۲۰۰۸ء) میں شائع ہوا۔

ہم ان کے ممنون ہیں کہ انھوں نے اپنی دیگر گوناگوں مصروفیات سے وقت نکال کر ہمارے موقف پر غور فرمایا اور پھر اس پر اپنا تبصرہ پیش فرما کے اس بحث کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کیا۔ جزاه الله عنا خير الجزاء.

ہمارے اس جواب جواب الجواب کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ جس طرح احادیث کی تصحیح اور تعلیل میں جمہور متقدمین کی بالخصوص اور جمہور متأخرین کی بالعموم مخالفت کر رہے ہیں، اسی طرح وہ زیادۃ الثقہ کے مسئلے میں بھی اپنی رائے کو ترجیح دینا پسند فرماتے اور اسے صحیح مسلم کی حدیث کا ''دفاع'' باور کراتے ہیں۔

صحیح مسلم کی حدیث کا دفاع؟

انھوں نے ''الاعتصام'' میں اپنے مضمون کا عنوان ہی ''صحیح مسلم کی ایک حدیث کا دفاع...'' رکھا۔

اگرچہ من وجہ رسول اللہ ﷺ کے فرمان کا ہر ہر ٹکڑا مستقل حدیث کے حکم میں ہے۔ مگر غور طلب بات یہ ہے کہ اس زیادت کو صحیح مسلم سے کیا یہی نسبت ہے؟ کیا صاحبِ کتاب نے اسے مستقل سند سے ذکر کیا ہے؟ کیا راقم نے حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کی مکمل روایت کو ضعیف قرار دیا ہے یا اس میں مذکور ایک زیادت پر کلام کیا ہے؟

اس لیے اسے ''صحیح مسلم کی ایک حدیث کا دفاع'' قرار دینا بجائے خود حقیقت کے برعکس ہے، کیونکہ ہم بھی محدثین کی طرح اس حدیث کو صحیح سمجھتے ہیں اور اس میں مذکور زیادت کو شاذ قرار دیتے ہیں۔

موصوف دوسرے مقام پر رقمطراز ہیں:

''صحیح مسلم کی ایک حدیث کو خبیب احمد صاحب نے شاذ یعنی ضعیف

قرار دینے کی کوشش کی ہے ....‘‘

(ماہنامہ الحدیث: شمارہ: ۵۴، نومبر ۲۰۰۸ء، ص: ۲۱۔ اعلانات)

سوال یہ ہے کہ یہ ’’کوشش‘‘ ناقدین کے اصولِ درایت کو بالائے طاق رکھ کر کی ہے یا انھیں کے مقرر کردہ اصولوں کی پاسداری کرتے ہوئے بلکہ ان کی رائے کی بنیاد پر اپنی رائے پیش کرتے ہوئے اس زیادت کے وہم ہونے کے نتیجہ پر پہنچے ہیں؟ پھر کیا اسی ’’کوشش‘‘ کے مرتکب وہ جلیل القدر بھی ہیں، جنھوں نے اس زیادت کو ’’ضعیف‘‘ قرار دیا ہے؟

بہر حال ہمیں یہ احساس بڑی شدّت سے رہے گا کہ ’’صحیح مسلم کی ایک حدیث کا دفاع‘‘ ان ماہرین کے مقدر میں نہ آسکا۔

قارئینِ کرام! محترم زبیر صاحب نے اس زیادت کے محفوظ ہونے کے درج ذیل دلائل دیے ہیں۔

محترم زبیر صاحب کے دلائل کا خلاصہ:

1. سلیمان تیمی رحمہ اللہ کی اس زیادت اور قتادہ رحمہ اللہ کے دوسرے شاگردوں کی اس زیادت کے عدمِ ذکر میں جمع و تطبیق ممکن ہے۔
2. یہ زیادت باقی حدیث کے منافی نہیں۔
3. حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث کو بیس محدثین نے صحیح قرار دیا ہے۔
4. اس زیادت کو ذکر کرنے میں سلیمان تیمی کے دو متابع عمر بن عامر اور مجاعۃ بن الزبیر موجود ہیں۔
5. حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کی شاہد حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔
6. دس محدثین نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔
7. یہ زیادت کم از کم حسن لغیرہ تک پہنچ جاتی ہے۔

8. جس زیادۃ الثقہ میں منافات نہ ہو تو وہ شاذ قرار نہیں پاتی۔
9. محدثین زیادۃ الثقہ بدونِ منافات کو مطلق طور پر قبول کرتے ہیں۔
10. زیادۃ الثقہ بدونِ منافات کے مقبول ہونے کی دس مثالیں۔

اب ترتیب وار ان دلائل کے جوابات ملاحظہ فرمائیں:

پہلی دلیل کے حوالے سے محترم زبیر صاحب رقمطراز ہیں:

''ثقہ راوی کی زیادت اگر من کل الوجوہ منافی نہ ہو، جس میں تطبیق و توفیق ممکن ہی نہیں ہوتی تو پھر عدمِ منافات والی یہ زیادت مقبول و حجت ہے۔'' (الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۴۸، ص: ۲۷)

موصوف کا مقصود یہ ہے کہ ''فأنصتوا'' سلیمان تیمی کی ایسی زیادت ہے جو کسی بھی صورت میں امام قتادۃ کے دوسرے شاگردوں کی روایت کے منافی نہیں۔ اس لیے تیمی کے ذکرِ زیادت اور باقی راویان کے عدمِ ذکر میں تطبیق ممکن ہے۔ کیونکہ تیمی ثقہ راوی ہیں اور انھوں نے اپنے استاد امام قتادۃ سے ایسے الفاظ سماعت کیے ہیں، جس سے باقی شاگرد محروم رہے ہیں، اس لیے یہ اضافہ مقبول اور قابلِ اعتبار ہے۔

مگر یہ اصول درست نہیں، کیونکہ جمع و تطبیق بھی محدثین کی آرا کی روشنی میں ہوگی۔

تطبیق کے لیے کسوٹی: آرائے محدثین:

احادیث اور ان کے راویان کی جانچ پڑتال چونکہ محدثین کا وتیرہ ہے، بنا بریں روایات میں تطبیق کے لیے بھی انھیں یا ان کے قواعد کو مدِ نظر رکھنا ہوگا۔

چنانچہ اسی حوالے سے استاذ الدنیا فی علم الحدیث حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''فإذا روى الضابط والصدوق شيئاً، فرواه من هو أحفظ منه أو أكثر عدداً بخلاف ما روى، بحيث يتعذر الجمع على

قواعد المحدثين= فهذا شاذ'' (هدى الساري، ص: ٣٨٤ـ ٣٨٥)

''اگر ثقہ یا صدوق راوی کسی روایت کو اپنے سے احفظ (اوثق) یا جماعت کی روایت کے خلاف بیان کرے۔ اور اس میں محدثین کے قواعد کے مطابق جمع بھی ممکن نہ ہو تو وہ شاذ ہے۔''

ان کے اس قول کی روشنی میں سلیمان تیمی کی زیادت بھی شاذ ٹھہرتی ہے، کیونکہ وہ اُحفظ کی روایت کے بھی منافی ہے اور جماعت کی روایت کے بھی، جس کی تفصیل ہم سابقہ مضمون میں عرض کر چکے ہیں۔ اس زیادت میں جمع کی بھی کوئی صورت نکل نہیں سکتی، کیونکہ اس کے لیے محدثین کے قواعد کو ملحوظِ خاطر رکھنا ہوگا، جبکہ ادھر تو صورتِ حال یہ ہے کہ اس اضافے کو امام یحییٰ بن معین، امام ابو حاتم الرازی، امام ذہلی، امام بخاری، امام احمد، امام اثرم، امام ابوداود، امام ابن خزیمہ، امام بیہقی، امام ابوعلی نیشاپوری، امام ابن عمار الشہید، امام دارقطنی، امام نووی رحمہم اللہ ایسے اعیان وہم اور شذوذ قرار دے رہے ہیں۔ بلکہ اس پر امام بیہقی تو متقدمین محدثین کا اتفاق نقل کر رہے ہیں۔

وہ کیسی ''تطبیق وتوفیق'' ہے جو ان ماہرینِ علل کی آرا کو پسِ پُشت ڈال کر کی جائے۔ حالانکہ مصطلح الحدیث کی تکوین کا منبع تو انھیں کی اصطلاحات کا استقرا اور تتبع ہے۔

اس سے ان کی روایات میں ''جمع وتطبیق'' کی پوزیشن محسوس کی جا سکتی ہے کہ وہ اس زیادت کو صحیح قرار دے کر کتنی دیدہ وری سے جہابذہ ائمہ کی مخالفت کر رہے ہیں!

مقامِ تعجب ہے کہ اگر کسی روایت کو یہی محدثین صحیح قرار دیں تو اسے صحیح تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ مگر ان کی معلول کردہ روایت کی علت کو ''تطبیق وتوفیق'' کی آڑ میں قبول نہیں کیا جاتا!

چنانچہ اسی حوالے سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ حافظ علائی رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں:

"فمتى وجدنا حديثاً قد حكم إمام من الأئمة المرجوع إليهم بتعليله، فالأولى اتباعه في ذلك كما نتبعه في تصحيح الحديث إذا صححه"

(النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر: ۲/ ۷۱۱، ۷۷۷)

"اگر ہمیں کوئی ایسی حدیث ملے، جسے ان ائمہ میں سے کسی نے معلول قرار دیا ہو، جو احادیث کی علل معلوم کرنے کے لیے لوگوں کا مرجع ہیں، تو زیادہ لائق ہے کہ ہم اس کی تعلیل کے حکم میں بھی اس امام کی اتباع کریں، جیسے ہم کسی حدیث کی تصحیح میں اس کا اعتبار کرتے ہیں۔"

اس لیے جہاں کسی حدیث کی صحت کے اثبات کے لیے ان ائمہ کی آرا کو تحسین کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، وہاں ضروری ہے کہ کسی حدیث کی علت کی نشان دہی میں بھی انھیں پسِ پشت نہ ڈالا جائے۔ انھی کے قواعد کے مطابق جمع و تطبیق کی صورت پیدا کی جائے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "على قواعد المحدثين" کی صراحت کی ہے، حافظ صاحب کے اس قول کے بارے میں علامہ عبدالرحمن مبارکپوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"فهذا التعريف هو الذي عليه المحققون، وهو المعتمد"

(أبكار المنن، ص: ۱۱۲)

"یہ ایسی تعریف ہے، جسے محققین تسلیم کرتے ہیں اور یہی مستند ہے۔"

علامہ طاہر الجزائری رحمہ اللہ نے بھی "توجيه النظر" (ص: ۱۰۱) میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا قول ذکر کیا ہے اور ان کی خاموش تائید کی ہے۔

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ محترم زبیر صاحب نے اپنے مضمون

میں ''شاذ کسے کہتے ہیں'' کے عنوان کے تحت حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اسی قول کی طرف مراجعت کا مشورہ بھی دیا ہے۔ (الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۴۶، ص: ۲۳)

مگر معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نظروں سے ''علی قواعد المحدثین'' کی تصریح اوجھل رہی ہے۔ واللہ أعلم.

قارئینِ کرام! ان کی پہلی دلیل کا جواب دینے کے بعد اب دوسری دلیل کا جواب پیشِ خدمت ہے۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ''یہ زیادت بقیہ حدیث کے منافی نہیں۔''
(الاعتصام: ج: ۶۰، ش: ۴۸، ص: ۲۷ ملخصاً)

یہ زیادت بھی بقیہ حدیث کے منافی ہے:

''وإذا قرأ فأنصتوا'' حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیثوں میں مذکور ہے۔ مگر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں یہ الفاظ بھی مذکور ہیں:

''إنما جعل الإمام لیؤتم به؛ فلا تختلفوا علیه''

''امام اس وجہ سے مقرر کیا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے، لہٰذا تم اس سے اختلاف نہ کرو۔'' (صحیح بخاری، حدیث: ۶۸۸، وصحیح مسلم: ۴۱۱)

پھر اس جملہ کی توضیح میں مزید فرمایا گیا:

''جب وہ تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو، اور جب وہ رکوع کرے تو تم بھی رکوع کرو....''

گویا امام کی اقتدا پوری نماز میں فرض ہے۔ اگر ''فأنصتوا'' کی زیادت کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو اس سے امام اور مقتدی دونوں کے عمل میں تضاد پیدا ہوجائے گا۔ یعنی امام قراءت کرے اور سورت فاتحہ کی قراءت کے علاوہ مقتدی خاموش

ہو کر سنے۔ اس لیے یہ زیادت حدیث میں مذکور بقیہ احکام کے منافی ہے۔ اسی حوالے سے شیخ زبیر صاحب کے استاذِ محترم، شیخ العرب والعجم، محدث حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

''جو لوگ اس زیادتی کو بقیہ حدیث کے منافی قرار دیتے ہیں، ان کی تقریر یہ ہے کہ شروعِ حدیث میں یہ جملہ ہے: "إنما جعل الإمام ليؤتم به" (امام اس وجہ سے مقرر کیا جاتا ہے تاکہ اس کی اقتدا کی جائے)۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ لفظ بھی ہیں: "فلا تختلفوا عليه" سنن کبری (۲/ ۱۵۶) (اس کے ساتھ مخالفت نہ کرو) یعنی جس طرح امام کرے اسی طرح کرو۔ اس جملہ کا تقاضا یہ ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے پڑھے مگر اس زیادتی کا تقاضا سمجھا جاتا ہے کہ مقتدی نہ پڑھے۔ پس اس صورت میں یہ زیادتی بقیہ حدیث کے منافی ہوگی۔'' (خیر الکلام از محدث گوندلوی، ص: ۴۳۱)

قارئینِ کرام! ذرا غور فرمائیں کہ وہ تو اس زیادت کو بقیہ حدیث کے منافی قرار دے رہے ہیں اور محترم زبیر صاحب ان کی مخالفت میں بھی جمع و توفیق کو رکاوٹ بنائے ہوئے ہیں!

وہ تیسری دلیل کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ متعدد محدثین نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔

ہم ان مصححین کو تین گروہوں میں بانٹتے ہیں:

پہلے گروہ میں: ① امام ابو عوانہ اسفرائنی رحمہ اللہ۔ ② امام ابن المنذر رحمہ اللہ۔ ③ امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ۔ ④ حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ۔ ⑤ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ۔ ⑥ امام ابن العربی رحمہ اللہ۔ ⑦ امام منذری رحمہ اللہ۔ ⑧ حافظ

ابن کثیر رحمہ اللہ۔ ⑨ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ۔ ⑩ امام البانی رحمہ اللہ۔ ⑪ شیخ سلیم ہلالی شامل ہیں۔

دوسرے گروہ میں: ① امام ابو اسحاق اسفرائنی رحمہ اللہ۔ ② امام ابن وارہ رحمہ اللہ۔ ③ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ۔ ④ حافظ ابن القیسر انی رحمہ اللہ۔ ⑤ حافظ ابو الفضل عبدالرحیم عراقی رحمہ اللہ اور ⑥ حافظ سیوطی رحمہ اللہ شامل ہیں۔

تیسرے گروہ میں: ① امام مسلم رحمہ اللہ۔ ② امام احمد رحمہ اللہ۔ ③ امام ابو نعیم رحمہ اللہ شامل ہیں۔ (الاعتصام: ج: ۶۰، ش: ۴۵، ص: ۱۸۔۲۱)

تصحیح کی حقیقت:

بلاشبہ پہلے گروہ نے اس حدیث یا زیادت کو صراحتاً یا اشارتاً صحیح قرار دیا ہے۔ ان میں سے آٹھ کا ذکر ہم گزشتہ مضمون میں کر چکے ہیں۔ امام ابوعوانہ، امام ابن المنذر اور امام ابن العربی رحمہم اللہ کا اضافہ محترم زبیر صاحب نے کیا ہے۔

دوسرا گروہ ان محدثین کا ہے، جنھوں نے صحیحین کی اصحیت کو مطلق طور پر تسلیم کیا ہے، اس خاص زیادت کے بارے میں ان کا کوئی کلام منقول نہیں۔

اس لیے اس زیادت کی تصحیح کے لیے ان اماموں کی مطلق رائے کو ائمہ ناقدین کے مقابلے میں پیش کرنا ہمارے نزدیک محض ڈوبتے کو تنکا کا سہارا کے مترادف اور مصححین کی گنتی بڑھانے کا شوق ہے!

جبکہ انھیں ائمہ کا صحیحین کی اصحیت کو تسلیم کرنے کے باوجود ان کا صحیح مسلم وغیرہ کی بعض روایات یا بعض الفاظ پر نقد کرنا یا اس تنقید کو درست تسلیم کرنا، ایک مسلّمہ حقیقت ہے۔ جس سے کسی بھی صاحبِ علم کو انکار نہیں، اگر ضرورت محسوس ہوئی تو ان مقامات کی نشان دہی بھی کر دی جائے گی۔ إن شاء اللہ

اگر ان محدثین کا سلیمان تیمی کی زیادت پر نقد کرنا ثابت نہیں تو اس کے شذوذ کا دفاع کرنا بھی ثابت نہیں، گویا وہ اس علتِ قادحہ پر مطلع نہ ہو سکے، جس تک دیگر محدثین نے رسائی حاصل کر لی ہے۔

تیسرے گروہ میں پہلے امام، امام مسلم رحمہ اللہ ہیں۔ بلاشبہ متعدد محدثین کے نزدیک، امام مسلم رحمہ اللہ اس کی تصحیح کے قائل ہیں۔ جیسا کہ محترم زبیر صاحب نے بھی نقل کیا ہے۔ مگر ہم حافظ ابو مسعود الدمشقی رحمہ اللہ کا قول ذکر کر آئے ہیں کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اسے بیانِ علت کے لیے ذکر کیا ہے اور قرائن بھی اس کے مؤید ہیں۔

بطورِ تنزل اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ امام مسلم رحمہ اللہ اس کی تصحیح کے قائل ہیں، تب بھی یہ زیادت معلول رہے گی، کیونکہ سبھی متقدمین نے اسے سلیمان تیمی کا شذوذ قرار دیا ہے۔

اس گروہ میں دوسرے امام، امام احمد رحمہ اللہ ہیں۔

امام احمد رحمہ اللہ کی تصحیح کا جواب:

ہم سابقہ مضمون میں عرض کر چکے ہیں کہ ممکن ہے انھوں نے پہلے تصحیح کی ہو، مگر بعد ازاں اصل حقیقت کے انکشاف پر اسے معلول قرار دیا ہو۔

ہمارے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا صاحب رقمطراز ہیں:

> ''ممکن ہے کہ انھوں نے پہلے اس پر اضطراب کا حکم لگایا ہو اور بعد میں تحقیق کرنے پر اسے صحیح قرار دیا ہو، کیا خیال ہے۔''
>
> (الاعتصام: ج: ۶۰، ش: ۴۵، ص: ۲۰)

امام احمد رحمہ اللہ پر اس زیادت کی حقیقت منکشف ہونے پر اسے صحیح قرار دینا مشکل ہی نہیں، بلکہ ناممکن ہے، کیونکہ جمہور متقدمین و متاخرین کا اصولِ درایت

ہی اس کے شذوذ کا متقاضی ہے۔ جس پر ہم بڑی تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں۔

اگر بفرضِ محال یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ امام احمد رحمہ اللہ نے اس کی تصحیح کی ہے، جیسا کہ حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ وغیرہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے تو جمہور متقدمین کی رائے کے مقابلے میں امام احمد رحمہ اللہ کی رائے کی کیا پوزیشن ہے؟

اس گروہ کے تیسرے امام، امام ابو نعیم رحمہ اللہ ہیں۔

امام ابو نُعیم کی تلمیح:

موصوف کی کتاب "المسند المستخرج علی صحیح الإمام مسلم" معروف اور متداول ہے۔ چونکہ یہ صحیح مسلم پر مستخرج ہے۔ اور اس میں مصنف اپنی سند سے امام مسلم کی بیان کردہ احادیث روایت کرتے ہیں۔ اس لیے انھوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث کو بھی ذکر فرمایا۔ جس بنا پر محترم زبیر صاحب نے ان کی جانب سے اس زیادت کو صحیح قرار دیا ہے۔

جبکہ اصل حقیقت یہ ہے کہ امام ابو نعیم رحمہ اللہ بھی اس زیادت کی تصحیح نہیں فرما رہے، بلکہ دیگر محدثین کی طرح سلیمان تیمی کے تفرد کی جانب اشارہ فرما رہے ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں:

"ولیس في حدیث واحد منهم الزیادة"

(المسند المستخرج: ۲/ ۲۸، حدیث: ۸۹۸)

"قتادۃ کے شاگردوں کی روایت میں یہ زیادت نہیں پائی جاتی۔"

اس لیے امام ابو نُعیم رحمہ اللہ کو اس زیادت کے مصححین میں شامل کرنا محلِ نظر ہے۔

ہماری سابقہ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ محدثین کے پہلے گروہ نے اس زیادت یا حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ وہ اس کی علت پر مطلع نہ ہو سکے، یا ان کے نزدیک یہ زیادت ثقہ راوی کی ہے، اس لیے مقبول ہے۔

دوسرا گروہ ان محدثین کا ہے، جنھوں نے صحیح مسلم کو کتبِ صحاح میں شمار کیا ہے۔ تیسرے گروہ میں امام مسلم، امام احمد اور امام ابو نعیم رحمہم اللہ ہیں۔ جن کی تصحیح کی حقیقت اوپر مذکور ہو چکی ہے۔

گویا اس حدیث یا زیادت کے اصل مصححین کی تعداد نو ہے۔ کیونکہ ایسے موقع پر شیخ زبیر صاحب معاصرین کی رائے تسلیم نہیں کرتے۔ اور ان میں دو معاصرین امام البانی رحمہ اللہ اور شیخ سلیم ہلالی موجود ہیں۔

چنانچہ محترم زبیر صاحب لکھتے ہیں:

''یہ ہے جناب خبیب صاحب کی کل فہرست، جس میں پانچ معاصرین اور دو قریبی دور کے علماء کو نکالنے کے بعد باقی سترہ بچے، جن میں سے بعض کے حوالے محلِ نظر ہیں۔ ان سترہ کے مقابلے میں بیس سے زیادہ علماء و محدثین کا صحیح مسلم کی حدیث کو صحیح کہنا یا صحیح قرار دینا اس کی واضح دلیل ہے کہ یہ حدیث جمہور کے نزدیک صحیح و ثابت ہے، والحمد للہ۔'' (الاعتصام: ج: ٦٠، ش: ٤٦، ص: ٢٠)

قارئینِ کرام! ذرا انصاف فرمائیں، جن محدثین نے اس زیادت کو صراحتاً شاذ قرار دیا ہے، ان کا قول راجح ہے یا جنھوں نے مطلقاً صحیح مسلم کو کتبِ صحاح میں شمار کیا ہے؟ محدثین کا اصولِ درایت اس کے شذوذ کا متقاضی ہے یا صحت کا؟ خاص دلیل کو پیشِ نظر رکھا جائے گا یا عام دلیل کو؟ مفسر جرح مقدم ہوگی یا مطلق تصحیح؟ شاذ قرار دینے والی جماعت کی معرفتِ علل وسیع ہے یا تصحیح کرنے والی جماعت کی؟ صحیح مسلم کی اسانید کا دراسہ کرنے والوں کے ہاں یہ شاذ ہے یا محفوظ؟ شارحینِ صحیح مسلم کا رجحان اس کے شذوذ کی طرف ہے یا درستی کی طرف؟

سترہ مضعفین جمہور ہیں یا نو مصححین؟

بلاشبہ ان سبھی سوالات کے درست جوابات ہمارے موقف کے مؤید ہیں کہ اس کا شذوذ ہی راجح ہے۔

محترم زبیر صاحب کے تین دلائل کا جواب دینے کے بعد اب ہم چوتھی دلیل کی طرف بڑھتے ہیں۔

محترم فرماتے ہیں کہ عمر بن عامر اور مجاعۃ بن الزبیر نے سلیمان تیمی کی متابعت کی ہے۔

آگے بڑھنے سے پہلے یہ ذکر ضروری ہے کہ متابع یا شاہد کس وقت سودمند ہوتا ہے۔

متابع یا شاہد سے وقتِ استفادہ:

جس حدیث یا اس کے بعض الفاظ میں صحیح اور غلط دونوں احتمال موجود ہوں تو وہاں اسے متابع اور شاہد تقویت پہنچا سکتے ہیں۔ گویا اس روایت کا محتمل ضعف متابع یا شاہد ہی دور کر سکتے ہیں۔ اس لیے اس متابع یا شاہد کی موجودگی اور محدثین کی آرا کی روشنی میں اس روایت کا صحیح ہونا لازم قرار پائے گا۔ ایسی حدیث مقبول اور قابلِ احتجاج ہوگی۔

مگر جس جگہ کسی حدیث یا اس کے بعض الفاظ کا غلط ہونا راجح قرار پائے تو وہاں اسے کوئی متابع فائدہ پہنچا سکتا ہے اور نہ ایسی روایت کو کسی دوسری روایت کے لیے بطورِ شاہد پیش کیا جا سکتا ہے، کیونکہ ایسی حدیث کی کوئی اصل نہیں ہوتی۔

متابع یا شاہد اس وقت کارآمد نہیں ہوں گے، جب ان کا غلط ہونا بھی راجح ہوگا، اگر وہ بھی محتمل الضعف ہوں تو دیگر قرائن کو پیشِ نظر رکھ کر اس کے ضعیف یا حسن لغیرہ ہونے کا حکم صادر کیا جائے گا۔

اس اصول کو آپ پیش آئندہ مثال سے بھی بخوبی سمجھ سکتے ہیں کہ محدثین نے جب سلیمان تیمی کی زیادت کو شاذ قرار دیا تو ساتھ ہی اس کے دو متابع کو بھی ناقابلِ اعتبار قرار دیا اور اس کے شاہد حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی حقیقت بھی بخوبی واضح کر دی۔

اس اصول کو ذکر کرنے کے بعد پہلے متابع کی حقیقت واضح کیے دیتے ہیں۔

عمر بن عامر کی متابعت کا جائزہ:

محترم زبیر صاحب رقمطراز ہیں: ''امام بزار رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"حدثنا محمد بن يحيى القطعي قال: أخبرنا سالم بن نوح عن عمر بن عامر عن قتادة..." (البحر الزخار: ٨/ ٦٦، ح: ٣٠٦٠)

''اس کی سند حسن لذاتہ ہے۔'' (الاعتصام: ج: ٦٠، ش: ٤٦، ص: ٢٠ محصلہ)

اس متابعت کو امام بزار رحمہ اللہ کے علاوہ امام رویانی رحمہ اللہ (المسند: ١/ ٢١٩، برقم ٥٠٦) امام دارقطنی رحمہ اللہ (العلل: ٧/ ٢٥٣۔ ٢٥٤، السنن: ١/ ٣٣٠) اور حافظ ابن عدی رحمہ اللہ (الکامل: ٣/ ١١٨٤) وغیرہ نے بھی بیان کیا ہے۔

یہ متابعت بھی شاذ ہے:

عمر بن عامر کی متابعت کے حوالے سے اولاً گذارش ہے کہ تیمی کی زیادت کی طرح یہ متابعت بھی شاذ اور بے اصل ہے۔ عمر بن عامر یا ان کے شاگرد سالم بن نوح نے اسے غلطی سے بیان کیا ہے۔

چنانچہ حافظ الدنیا امام دارقطنی رحمہ اللہ نے (علل الأحادیث: ٧/ ٢٥٤۔ ٢٥٥) میں اس سند کو مطلق طور پر غلط اور زیادت کو وہم قرار دیا ہے۔ جبکہ (التتبع، ص: ١٧١) میں اس کا سبب عمر بن عامر کو قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"عمر ليس بالقوي، تركه ابن القطان"

اور الغرائب والأفراد (۵/ ۱۲۹ ۔الأطراف للمقدسی) میں سالم بن نوح کو اس کی علت گردانتے ہوئے فرماتے ہیں:

"سالم بن نوح ان دونوں (عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبۃ) سے روایت کرنے میں منفرد ہیں۔ ان سے قطعی روایت کرنے میں منفرد ہے اور یہ روایت سلیمان تیمی عن قتادۃ سے معروف ہے۔"

(الغرائب والأفراد للدارقطنی)

گویا سند میں تفرد در تفرد ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ کے ہاں اس زیادت کو بیان کرنے میں عمر بن عامر نے غلطی کی ہے یا ان کے شاگرد سالم بن نوح نے۔

حافظ ابن عدی رحمہ اللہ نے "الكامل" (۳/ ۱۱۸٤) میں یہ روایت سالم بن نوح کے ترجمہ میں ذکر کی ہے۔ گویا ان کے ہاں اس کی علت موصوف ہیں۔ پھر وہ ان کے ترجمہ کے آخر میں فرماتے ہیں:

"عنده غرائب وأفرادات، وأحاديثه محتملة متقاربة"

(الکامل: ۳/ ۱۱۸۵)

"اس کے ہاں غرائب اور افرادات احادیث ہیں۔ اس کی احادیث محتمل اور متقارب ہیں۔"

یہاں یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ انھوں نے ان کے ترجمہ میں درجن کے لگ بھگ ایسی روایات ذکر کی ہیں جن میں سالم نے غلطی ہے۔

ان میں نصف درجن ایسی بھی مرویات ہیں جنھیں سالم، عمر بن عامر یا سعید بن ابی عروبۃ سے بیان کرنے میں غلطی کر گئے۔ چونکہ متذکرہ بالا زیادت والی روایت بھی سالم ان دونوں شیوخ سے کرتے ہیں۔ جس سے حافظ ابن عدی رحمہ اللہ

کے ہاں بھی سالم کی ان دونوں سے روایت کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے بھی اسے معلول قرار دیا ہے، بلکہ اسے وہم قرار دینے والوں میں امام بخاری، امام ابو داود، امام ابو علی نیشاپوری اور امام ابن خزیمہ رحمہم اللہ کو بھی شامل فرمایا ہے۔ (كتاب القراءة للبيهقي، ص: ١٣١)

امام بزار رحمہ اللہ کی البحر الزخار، غرائب و أفرادات بلکہ علل الحدیث پر بھی مشتمل ایک بہترین مسند ہے۔ بنا بریں اسے "المسند المعلل الكبير" بھی کہا جاتا ہے۔ جس میں امام بزار رحمہ اللہ معلول روایات کی نشاندہی مختلف انداز سے کرتے ہیں۔ اس لیے یہاں بھی انھوں نے تیمی کی زیادت کے اثبات کے لیے عمر بن عامر کی متابعت ذکر نہیں کی، بلکہ دیگر ناقدین کی طرح اس زیادت کے تفرد اور نکارت کی جانب اشارہ فرما رہے ہیں۔ (البحر الزخار: ٨/ ٦٦ برقم: ٣٠٦٠)

ان کے علاوہ محدث عبدالرحمٰن مبارکپوری رحمہ اللہ صاحب تحفة الأحوذي، أبكار المنن (ص: ٣٣١ طبعة جديدة) و تحقيق الكلام في وجوب القراءة خلف الإمام (٢/ ٨٩)، حضرت العلام محدث محمد گوندلوی رحمہ اللہ، خير الكلام (ص: ٤١٧۔ ٤١٨) حضرت مولانا استاذ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ، توضيح الكلام (ص: ٦٨١) اور دکتور ماہر یسین فحل "الجامع في العلل والفوائد (٣/ ٢٢٠) نے بھی ضعیف قرار دیا ہے۔

گویا اس زیادت کو: (۱) امام بخاری۔ (۲) امام ابو داود۔ (۳) امام دارقطنی۔ (۴) امام ابو علی نیشاپوری۔ (۵) امام بیہقی۔ (۶) امام ابن خزیمہ۔ (۷) امام ابن عدی۔ (۸) محدث عبدالرحمٰن مبارکپوری۔ (۹) محدث محمد گوندلوی رحمہم اللہ۔ (۱۰) استاذ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ۔ (۱۱) دکتور ماہر یسین فحل نے شاذ اور وہم قرار دیا

ہے، اور (۱۲) امام بزار رحمہ اللہ نے بھی حسبِ افتاد تفرد اور نکارت کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔ اور محترم زبیر صاحب اسے حسن لذاتہ قرار دیتے ہیں!

شذوذ کی دوسری دلیل: ابن ابی عروبۃ سے تفرد:

اس زیادت کو جس طرح سالم بن نوح، عمر بن عامر سے بیان کرتے ہیں۔ مسند البزار (۸/ ٦٦، ح: ۳۰٦۰)

اسی طرح عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبۃ دونوں سے بیان کرتے ہیں۔ سنن الدارقطني (١/ ٣٢٩، دوسرا نسخه، رقم ١٢٣٤/ ١٦) سنن بیهقي (٢/ ١٥٦) و كتاب القراءة للبيهقي (ص: ١٣٠، رقم ٣١٠)

سالم بن نوح بقول شیخ زبیر حفظہ اللہ کے صدوق، حسن الحدیث ہیں۔ (الاعتصام: ج: ٦٠، ش: ٦ ٤، ص: ٢٠، کالم: ٢)

مگر ابن ابی عروبۃ کے دوسرے تلامذہ جو سالم سے بدرجہا ثقہ اور ثبت ہیں، بلکہ ان سے روایت کرنے میں "أثبت الناس" ہیں۔ وہ اس زیادت کو بیان نہیں کرتے۔ جو واضح نشانی ہے کہ سالم بن نوح کا اس روایت کو ابن ابی عروبۃ سے روایت کرنا وہم کا شاخسانہ ہے، فی الواقع کچھ نہیں۔

شذوذ کا پہلا قرینہ:

اب ابن ابی عروبۃ کے شاگردوں کا تذکرہ ملاحظہ ہو۔

1. یزید بن زریع البصری ابو معاویہ ثقہ ثبت ہیں۔ (التقریب: ۸٦۸۹) ان کی روایت "فأنصتوا" کی زیادت کے بغیر مسند أبي یعلی (٦/ ٣٧٩، برقم: ٧١٨٩) المسند المستخرج لأبي نُعیم (٢/ ٢٨، حدیث: ٨٩٨) کتاب القراءة للبیهقي (ص: ١٣٠، ١٣١) میں ہے۔

② اسماعیل بن علیّہ البصری ابو البشر، ثقہ حافظ ہیں۔ التقریب (٤٧٦) ان کی روایت مسند أحمد (٤/ ٤٠١) سنن النسائي (رقم: ٨٣١) السنن الکبری للنسائي (١/ ٤٣٦، حدیث: ٩٠٦) المسند المستخرج لأبي نعیم (٢/ ٢٨، رقم ٨٩٨) کتاب القراء ة للبیهقي (ص: ١٣٠، ١٣١) میں ہے۔

③ عبدۃ بن سلیمان الکلابی الکوفی ابو محمد ثقہ ثبت ہیں۔ التقریب: (٤٧٨٨) ان کی روایت صحیح ابن خزیمة (٣/ ٣٨، رقم ١٥٨٤) کتاب القراء ة للبیهقي (ص: ١٣٠) میں ہے۔

④ خالد بن الحارث ابو عثمان البصری ثقہ ثبت ہیں۔ التقریب (١٧٧٣) ان کی روایت سنن النسائي (حدیث: ١٠٦٥)، السنن الکبری للنسائي (١/ ٣٣٤، حدیث: ٦٥٥) میں ہے۔

⑤ یحییٰ بن سعید القطان ثقہ متقن حافظ، امام قدوۃ ہیں۔ التقریب (٨٥١١) ان کی روایت کا ذکر امام ابو علی نیشاپوری رحمہ اللہ نے کیا ہے۔ اور ان سے امام بیہقی رحمہ اللہ نے کتاب القراء ة (ص: ١٣١) میں نقل کیا ہے۔

قارئینِ کرام! آپ نے مشاہدہ فرمایا کہ امام ابن ابی عروبۃ کے پانچ شاگردوں میں سے تین ثقہ ثبت ہیں، چوتھے ثقہ حافظ، جبکہ پانچویں امام العلل، ثقہ، متقن، حافظ ہیں، جو بلاشبہ سالم سے کئی گنا زیادہ ثقہ ہیں۔ اس لیے ان کی روایت راجح ہوگی اور سالم کی شاذ۔

دوسرا قرینہ: شاگردان کا اپنے شیخ سے اختصاص:

اس پر مستزاد یہ کہ یہ پانچوں شاگرد امام ابن ابی عروبۃ کے خاص ترین تلامذہ ہیں۔

① یزید بن زریع کو امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (التاریخ: ۲/ ۶۷۰ رقم: ۴۳۴۱= ۴/ ۲۷۴ رقم: ۴۳۴۱ ۔روایة الدوری)، (ومعرفة الرجال لابن معین، ص: ۱۵۰، فقره ۴۵۱ ۔روایة ابن محرز۔ وقال: أوثق الناس)۔

امام ابوداود رحمہ اللہ (سؤالات الآجری: ۲/ ۱۵۳، فقره: ۱۴۳۷)۔

امام نسائی رحمہ اللہ (مجموعة رسائل في علوم الحدیث، ص: ۴۸، بحوالہ: إضاءات بحثیة للشریف حاتم، ص: ۲۳۹)۔

امام دارقطنی رحمہ اللہ (سؤالات ابن بکیر، ص: ۵۷، رقم: ۵۵)

اور امام ابن عدی رحمہ اللہ (الکامل: ۳/ ۱۲۳۳) نے سعید بن ابی عروبۃ سے روایت کرنے میں اثبت الناس قرار دیا ہے۔

② ابن علیہ۔ امام یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن ابی عروبۃ کے شاگردوں میں سب سے مقدم یزید بن زریع اور پھر اسماعیل بن علیہ ہیں۔ امام ابو حاتم الرازی رحمہ اللہ نے بھی امام ابن القطان رحمہ اللہ کی تصدیق کی ہے۔ الجرح والتعدیل (۹/ ۲۶۴)

③ تیسرے شاگرد عبدۃ بن سلیمان الکلابی ہیں۔

امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''عبدۃ بن سلیمان، ابن ابی عروبۃ سے سماع میں اثبت الناس ہیں۔'' الکامل لابن عدي (۳/ ۱۲۳۰)

④ یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ۔ حافظ ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن ابی عروبۃ سے روایت کرنے میں یزید بن زریع، خالد بن الحارث اور یحییٰ بن سعید ہیں۔(الکامل لابن عدی: ۳/ ۱۲۳۳)

⑤ خالد بن الحارث۔ ان کے حوالے سے امام ابن عدی رحمہ اللہ کا قول ابھی ابھی گزرا ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے بھی یزید بن زریع اور خالد بن الحارث

کو اثبت قرار دیا ہے۔ (سؤالات ابن بکیر للدارقطنی، رقم: ٥٥)

اس لیے اگر یہ راویان امام ابن ابی عروبۃ سے روایت میں متفق ہوں تو بلاشبہ ان ہی کی روایت راجح ہوگی۔

امام ابو علی کا شذوذ کی طرف اشارہ:

اسی بنا پر حافظ ابو علی نیشاپوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''سالم بن نوح نے عمر بن عامر سے روایت کرنے میں اسی طرح غلطی کی ہے، جس طرح ابن ابی عروبۃ سے روایت کرنے میں غلطی کی ہے۔ کیونکہ سعید (بن ابی عروبۃ) کی حدیث کو یحییٰ بن سعید (القطان)، یزید بن زریع اسماعیل بن علیہ اور ابن ابی عدی وغیرہ نے بیان کیا ہے، جب یہ تلامذہ ہوں تو سالم بن نوح کے مقابلے میں ان کی بات مقدم ہے۔'' (کتاب القراءۃ، ص: ١٣١)

امام ابن ابی عروبۃ کے ان پانچ شاگردوں کے علاوہ اس روایت میں دیگر شاگرد ملاحظہ ہوں۔

⑥ سعید بن عامر۔ سنن الدارمي (١/ ٢٤٣، ٢٥٥، حديث: ١٣١٨، ١٣٦٥) مسند أبي عوانة (٢/ ١٢٩)، شرح معاني الآثار للطحاوي (١/ ٢٢١، ٢٣٨، ٢٦٤۔ ٢٦٥)، كتاب القراءة (ص: ١٢٩، رقم: ٣٠٧)

⑦ محمد بن ابراہیم بن ابی عدی۔ سنن ابن ماجه (٩٠١)، صحيح ابن خزيمة (٣/ ٣٨، حديث: ١٥٨٤)، التمهيد لابن عبدالبر (٦/ ١٤٦۔ ١٤٧)

⑧ عبدالاعلیٰ السامی۔ (سنن ابن ماجه: ۹۰۱)

⑨ محمد بن عبداللہ الانصاری۔ (مسند الرویانی: ۱/ ۳۷۳، حدیث: ۵۷۰)

⑩ مکی بن ابراہیم۔ (کتاب القراءة، ص: ۱۲۹، حدیث: ۳۰۷۔م)

⑪ روح بن عبادۃ القیسی۔ ۱۲۔ مروان بن معاویۃ الفزاری۔ ۱۳۔ عباد بن العوام بن عمر۔ ۱۴۔ شعیب بن اسحاق البصری۔ ۱۵۔ عبداللہ بن شوذب۔ ۱۶۔ عثمان بن مطر وغیرہ۔ کتاب القراء ة (ص: ۱۳۰)

⑫ ابو اسامۃ حماد بن اسامۃ۔ صحیح مسلم (۹۰۵)، مصنف ابن أبي شيبة: (۱/ ۲۲۷، حديث: ۲۵۹۵)، المسند المستخرج لأبي نعيم (۲/ ۲۸، رقم ۸۹۸)، كتاب الصلاة لابن حبان (بحواله إتحاف المهرة لابن حجر: ۱۰/ ۱۹)، كتاب القراءة للبيهقي (ص: ۱۳۰)

یہ سترہ راویان کی جماعت "فأنصتوا" کی زیادت بیان نہیں کرتی۔ اس لیے سالم کا ابن ابی عروبۃ سے اس زیادت کو ذکر کرنا بے اصل ہے۔

معلوم ہوا کہ سالم کی زیادت کے شاذ ہونے کی چار وجوہات ہیں:

① فردِ واحد کے مقابلے میں جماعت کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔

② احفظ اور اوثق راویان کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔

③ خصوصی شاگردوں کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔

④ حافظ ناقد کی سند کو ترجیح دی جائے گی۔

لہٰذا عمر بن عامر کی متابعت شاذ ہونے کی بنا پر کالعدم ہے۔ محدثین نے صراحتاً اسے کالعدم قرار دیا ہے اور ان کا حدیث کی تحقیق کا اصول بھی اس زیادت کے شذوذ کا متقاضی ہے۔

قارئینِ کرام! ذرا انصاف فرمائیں کہ ائمہ، سالم بن نوح کی متابعت کو صراحتاً شاذ قرار دے رہے ہیں، مگر محترم زبیر صاحب ان کی مخالفت میں اس سند کو "حسن لذاته" قرار دے رہے ہیں! بتلایے محدثین کی ہمنوائی کس کے حصے میں آئی؟ کیا وہ اپنی تایید میں ان محدثین کے مقابلے میں کوئی معتبر حوالہ پیش کر سکتے ہیں؟!

دوسری متابعت منکر ہے:

انھوں نے "وإذا قرأ فأنصتوا" کی زیادت کو بیان کرنے میں سلیمان تیمی کا دوسرا متابع مجاعۃ بن الزبیر ابو عبیدہ کو پیش کیا ہے۔

چنانچہ وہ لکھتے ہیں: امام ابو عوانۃ نے فرمایا:

"حدثنا سهل بن بحر الجنديسابوري قال: ثنا عبد الله بن رشيد قال أبو عبيدة عن قتادة... الخ"

پھر فرماتے ہیں، یہ روایت قتادہ تک حسن لذاتہ ہے۔

(الاعتصام: ج: ٦٠، ش: ٤٦، ص: ٢٠۔٢١)

انتہائی ادب سے عرض ہے کہ اگر اس کی سند "حسن لذاته" بھی ہو، تب بھی یہ متابع سلیمان تیمی کو فائدہ نہیں پہنچا سکتا۔ کیونکہ روایت کی صحت کا مدار محض راویان پر نہیں ہوتا۔ اس پر مستزاد یہ کہ عام راویوں کا تفرد بھی قابلِ اعتنا نہیں ہوتا، بالخصوص جب وہ ثقات، اثبات اور اخص ترین تلامذہ کے مقابل ہو۔

آپ گزشتہ مضمون "زيادة الثقة اور وإذا قرأ فأنصتوا کا حکم" میں پڑھ آئے ہیں کہ محدثین نے سلیمان تیمی کی زیادت کو اس لیے قبول نہیں کیا کہ قتادۃ بن دعامۃ سے روایت کرنے میں سعید بن ابی عروبۃ، شعبہ بن الحجاج، معمر بن راشد، ہشام دستوائی، وغیرہ أثبت الناس اور أروی الناس ہیں، اور وہ یہ اضافہ بیان نہیں

کرتے، جو سلیمان تیمی بیان کرتے ہیں۔ پھر یہ راویان بھی سلیمان تیمی کے مقابلے میں زیادہ ثقہ ہیں۔ اس لیے یہ کیسے ممکن ہے کہ محدثین قتادۃ سے روایت کرتے ہوئے ابو عبیدہ مجاعۃ بن الزبیر کی اس زیادت کو قبول کر لیں۔ اگر مجاعۃ کو ضعیف، نہ بھی تسلیم کیا جائے تب بھی وہ متکلم فیہ کے دائرے سے نہیں نکل سکتے۔

مجاعۃ بن الزبیر پر جرح:

مجاعۃ بن الزبیر پر جرح ملاحظہ ہو۔

① امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ سنن الدارقطني (١/ ٧٦)
حافظ ابن زریق الحنبلی ٨٠٣ھ نے بھی امام دارقطنی کی اس تضعیف کو نقل کیا ہے۔
(من تكلم فيه الدارقطني في كتاب السنن من الضعفاء والمتروكين والمجهولين لابن زريق، ص: ٢٣٨، رقم: ٣٦٠)

② حافظ ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هو ممن يحتمل ويكتب حديثه"۔
(الكامل: ٦/ ٢٤٢٠)

③ امام عقیلی رحمہ اللہ نے الضعفاء (٤/ ٢٥٥)

④ اور امام ابن الجوزی رحمہ اللہ نے الضعفاء (٣/ ٣٥) میں ذکر کیا ہے۔

⑤ حافظ ابن خراش فرماتے ہیں: "ليس مما يعتبر به" اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ (لسان الميزان: ٥/ ١٦) حافظ ابن حجر اور دیگر علماء نے تو ان کے قول کا اعتبار کر کے اسے ذکر کیا ہے۔ مگر محترم زبیر صاحب کے ہاں اس قول کا اعتبار نہیں ہے!!! بلاشبہ حافظ ابن حجر کا ذکر کردہ قول ہی معتبر ہے۔

⑥ امام ذہبی رحمہ اللہ نے اسے دیوان الضعفاء (ص: ٢٦٢) اور المغني في الضعفاء (٢/ ٥٤٢) میں ذکر کیا ہے۔ اور امام دارقطنی رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا تضعیف کو بھی ذکر کیا ہے۔

اس لیے امام ذہبی رحمہ اللہ کا اسے سیر أعلام النبلاء (٧/ ١٩٦) میں

"أحد العلماء العاملين" قرار دینا، متکلم فیہ راوی کے درجے سے خارج نہیں کر سکتا! جیسا کہ محترم زبیر صاحب، امام ذہبی رحمہ اللہ سے ان کی تعریف و توثیق نقل کر رہے ہیں!

⑦ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام ذہبی رحمہ اللہ کی متابعت میں اسے لسان المیزان میں ذکر کیا ہے۔ اور امام ابن خراش کی جرح "ليس مما يعتبر به" کا اضافہ کیا ہے۔ (لسان الميزان: ٥/ ١٦، طبع جديد، رقم: ٦٣٠٨)

⑧ امیر المؤمنین فی الحدیث امام شعبہ بن الحجاج رحمہ اللہ سے جب مجاعۃ کی بابت سوال کیا گیا تو انھوں نے اسے لائقِ التفات ہی نہ سمجھا۔ ان کے اس طرزِ عمل پر تبصرہ کرتے ہوئے امام ابو محمد ابن ابی حاتم نے فرمایا: امام شعبہ کا یہ اسلوب اس کی توہین (تضعیف) پر دلالت کرتا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: "كان يحيد عن الجواب فيه، ودلّ حيدانه عن الجواب على توهينه"

(تقدمة الجرح و التعديل، ص: ١٥٤)

⑨ امام الجوزجانی رحمہ اللہ نے اسے احوال الرجال میں ذکر کیا ہے۔

(ص: ١١٩، ترجمہ: ١٩٥)

⑩ امام بخاری رحمہ اللہ نے حسبِ عادت[1] اس کے متکلم فیہ ہونے کی طرف ایک لطیف اشارہ فرمایا ہے۔ (التاريخ الكبير للبخاري: ٨/ ٤٤، رقم: ٢٠٩٢)

---

[1] علامہ معلمی فرماتے ہیں:

"وإخراج البخاري في التاريخ لا يفيد الخبر شيئاً، بل يضره، فإن من شأن لبخاري أن لا يخرج الخبر في التاريخ إلا ليدل على وهن راويه"

"امام بخاری کا التاریخ الکبیر میں کسی حدیث کا بیان کرنا اسے کچھ فائدہ نہیں دیتا، بلکہ اسے نقصان پہنچاتا ہے، کیونکہ امام صاحب التاریخ میں حدیث اس لیے ذکر کرتے ہیں کہ وہ اس کے راوی (صاحب الترجمہ) کی کمزوری پر دلالت کرے۔"

(تعليق الفوائد المجموعة للمعلمي، ص: ١٨٠، تحت حديث: ٦١)

مجاعۃ کا اضطراب:

اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے مجاعۃ کے ترجمے میں حدیث "استکثروا من النعال..." مجاعۃ، عن الحسن البصری، عن جابر مرفوعاً ذکر کی ہے۔

جبکہ یہی حدیث صحیح مسلم (۲۰۹۶۔ طبع مکتبۃ دارالسلام، رقم: ۵٤۹٤) وغیرہ میں أبو الزبیر عن جابر مرفوعاً مروی ہے۔ اور یہ سند بلاشبہ صحیح ہے۔

گویا ابوالزبیر کی طرح اسی حدیث کو مجاعۃ بھی بیان کرتے ہیں۔ مگر مجاعۃ کبھی تو اسے مسندِ جابر رضی اللہ عنہ سے بیان کرتے ہیں۔ جیسا کہ ابوالزبیر بیان کرتے ہیں اور کبھی حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی مسند سے بیان کرتے ہیں۔

مسند جابر رضی اللہ عنہ والی روایت امام بخاری رحمہ اللہ نے التاریخ الکبیر اور حافظ ابن عدی رحمہ اللہ نے الکامل (٦/ ۲٤۱۹) میں مجاعۃ موصوف کے ترجمہ میں ذکر کی ہے۔

مسند عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی روایت حافظ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے تاریخ بغداد (۹/ ٤۰٤۔ ٤۰۵) میں بیان کی ہے۔

حافظ عقیلی رحمہ اللہ نے کتاب (الضعفاء: ٤/ ۲۵۹) اور حافظ ابن عدی رحمہ اللہ نے الکامل (٦/ ۲٤۱۹) میں مجاعۃ کے ترجمے میں یہ حدیث ذکر کی ہے۔ جو قرینہ ہے کہ یہ روایت بایں سند مجاعۃ کی وجہ سے منکر ہے۔ جیسا کہ محدثین راویان کے تذکرہ میں بطورِ تعارف بھی منکر روایت ذکر کر دیتے ہیں۔ اس کی نکارت کی نشان دہی کبھی صراحتاً فرماتے ہیں اور کبھی تلمیحاً۔

حافظ ابن عدی رحمہ اللہ نے الکامل میں ان دونوں روایات کی سندوں کو یکجا بیان کر کے یوں توضیح فرمائی کہ مجاعۃ سے عبدالصمد بن عبدالوارث بیان کرے تو مجاعۃ، عن

الحسن البصری، عن عمران بن حصین مرفوعاً بیان کرتے ہیں۔

اور اگر نضر بن شمیل، مجاعۃ سے روایت کرے تو مجاعۃ، عن الحسن، عن جابر مرفوعاً بیان کرتے ہیں۔ گویا یہ اضطراب مجاعۃ کے ضعیف یا متکلم فیہ ہونے کی وجہ سے ہے، جس بنا پر ائمہ نے بھی اس کی روایت کو اس کے ترجمے میں ذکر کیا ہے۔

علاوہ ازیں امام حسن بصری سے روایت کرنے میں کسی راوی نے مجاعۃ کی متابعت بھی نہیں کی۔ بلکہ یہ حدیث امام حسن بصری کی سند سے نہیں، أبو الزبیر عن جابر کی سند سے ہے۔ جسے مجاعۃ وہم کی وجہ سے عن الحسن البصری عن جابر و عمران بن حصین مرفوعاً روایت کرتے ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ کی اس تلمیح سے یہ بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ قتادہ سے اس زیادت "فأنصتوا" کو بیان کرنے میں مجاعۃ نے اسی طرح غلطی کی ہے، جیسے عن الحسن البصری عن جابر و عمران بن حصین مرفوعاً بیان کرنے میں غلطی ہے۔ اور اس غلطی کی سب سے بڑی دلیل قتادۃ کے اثبات شاگردوں کا اس زیادت کو ذکر نہ کرنا ہے۔ جس کی ضروری تفصیل ابھی اوپر گزر چکی ہے۔

شیخ ابو عبیدہ مشہور بن حسن آل سلمان فرماتے ہیں:

"وإسناده ضعيف، مجاعة ـبضم وتشديد الجيمـ ابن الزبير، صالح في نفسه، ضعيف في الحديث"

"کہ اس کی سند ضعیف ہے، مجاعہ بن زبیر فی نفسہ صالح ہے اور حدیث میں ضعیف ہے۔"

(التعليق على طرق حديث: "إن لِلّٰهِ تسعة وتسعين..."، ص: ١٥٧، حديث: ٦٣ ـضمن: مجموعة أجزاء حديثية ـ المجموعة الثانية)

گویا مجاعۃ پر تنقید کرنے والے متکلمین کی تعداد شیخ مشہور بن حسن کے علاوہ دس ہے، اور محترم زبیر صاحب نے جو معدلین ذکر کیے ہیں، ان کی

تعداد چھ ہے۔ جن پر تبصرہ ملاحظہ ہو۔

وہ فرماتے ہیں:

امام احمد، شعبہ، ابوعوانہ (روایت کے ذریعے سے)، ابن حبان نے (مستقیم الحدیث) اور سمعانی نے مستقیم الحدیث عن الثقات کہہ کر تعریف وتوثیق کی ہے۔ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے انھیں أحد العلماء العاملین لکھا ہے۔ ابن خراش رحمہ اللہ کی جرح فی الحال ثابت نہیں۔"

(الاعتصام: ج: ۶۰، ش: ۴۶، ص: ۲۱)

مجاعۃ کی تعدیل کی حقیقت:

اب ان معدلین کے ہاں مجاعۃ کی تعدیل کی حقیقت ملاحظہ ہو۔

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لم یکن به بأس في نفسه"

"فی نفسہ تو کوئی حرج نہیں۔"

(الجرح والتعدیل: ۸/ ۴۲۰، بحر الدم لابن عبد الهادی، ترجمة: ۹۵۷)

امام احمد رحمہ اللہ کے اس قول کا اصطلاحی جرح وتعدیل سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ انھوں نے تو خود ہی صراحت فرما دی ہے کہ فی نفسہ کوئی حرج نہیں، یہ نہیں فرمایا: في حديثه ، اس کی حدیث میں کوئی حرج نہیں۔ بلکہ وہ صرف نیک آدمی ہے۔ اس لیے انھیں مجاعۃ کے معدلین میں شامل کرنا درست نہیں ہے۔

محترم زبیر صاحب نے دوسرے معدل امام شعبہ بن حجاج رحمہ اللہ ذکر کیے ہیں کہ انھوں نے اسے روزے دار اور نمازی بتلایا ہے۔

مجاعۃ، شعبہ کے ہاں بھی ضعیف ہے:

آگے بڑھنے سے پہلے مناسب خیال ہوتا ہے کہ مجاعۃ کے شاگرد عبدالصمد بن عبدالوارث کا کلام ذکر کر دیا جائے تاکہ اصل صورت حال نکھر کر سامنے آ سکے۔

امام جوزجانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں، میں نے عبدالصمد سے پوچھا کہ یہ مجاعۃ کون ہے؟ کہا:

"كان جاراً لشعبة نحو الحسن بن دينار، وكان شعبة يسأل عنه، وكان لا يجترئ عليه، لأنه كان من العرب، وكان يقول: هو خير الصوم والصلاة. قال أبو محمد: كان يحيد عن الجواب فيه، ودلّ حيدانه عن الجواب على توهينه"

"یہ حسن بن دینار کی طرح شعبہ کا پڑوسی تھا۔ شعبہ سے ان کے بارے میں سوال کیا جاتا تو وہ اس پر (صراحتاً) تنقید کی جرأت نہ کرتے تھے، کیونکہ مجاعۃ عربی (النسل) تھے۔ شعبہ رحمہ اللہ ان کے بارے میں فرماتے: وہ بہترین روزہ دار اور نمازی ہے۔ امام ابومحمد ابن ابی حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: شعبہ رحمہ اللہ اس پر تبصرہ کرنے میں کنارہ کشی کرتے اور ان کا یہ انداز مجاعۃ کی توہین (تضعیف) پر دلالت کرتا ہے۔"

(تقدمة الجرح والتعديل، ص: ١٥٤، الجرح والتعديل: ٨/ ٤٢٠ أحوال الرجال للجوزجاني، ص: ١١٩، ترجمة: ١٩٥)

یعنی مجاعۃ کے بارے میں امام شعبہ رحمہ اللہ کا قول "هو خير الصوم والصلاة" ظاہری طور پر اصطلاحی جرح و تعدیل سے تعلق نہیں رکھتا۔ مگر حقیقت میں مضبوط جرح پر دلالت کرتا ہے۔

کیونکہ وہ مجاعۃ پر صراحتاً اس وجہ سے تنقید نہیں کرتے تھے کہ مجاعۃ عربی النسل تھے اور امام شعبہ ان کے خاندان عتک کے آزاد کردہ غلام تھے، اس لیے آپ کی نسبت العتکی بھی ذکر کی گئی ہے۔ (سير أعلام النبلاء: ٧/ ٢٠٣، التقريب: ٣٠٨٧)

امام صاحب نے مجاعۃ پر صراحتاً تنقید نہ کرنے سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا۔ یہ اشارہ اور اس کے معنی محدثین کے ہاں معروف تھے، جسے بھانپ کر امام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام شعبہ کا کنارہ کشی کرنا مجاعۃ کی تضعیف پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ فہم دوسروں کے مقابلے میں راجح ہے۔ گویا امام شعبہ کو مجاعۃ کے معدلین میں شمار کرنا درست نہیں ہے۔

محترم زبیر صاحب نے تیسرے معدل امام ابوعوانہ رحمہ اللہ ذکر کیے ہیں کہ انھوں نے مجاعۃ کی حدیث کو اپنی مسند میں ذکر کیا ہے۔

یہ بھی انتہائی کمزور آسرا ہے، کیونکہ امام ابوعوانہ رحمہ اللہ نے تو متروک بلکہ کذاب راویوں سے بھی روایت لی ہے۔ جیسے حسن بن زیاد لؤلؤی، عبداللہ بن محمد البلوی اور عبداللہ بن عمرو الواقفی وغیرہ ہیں۔

توضيح الكلام (ص: ٦٧٦، طبع جديد)

ان کے علاوہ اور متروک راوی بھی ہماری نظر میں ہیں۔ اگر ضرورت محسوس ہوئی تو ان کی نشان دہی بھی کر دی جائے گی۔

رہا امام ابن حبان رحمہ اللہ اور امام سمعانی رحمہ اللہ کا اسے مستقيم الحديث، عن الثقات قرار دینا تو اس حوالے سے عرض ہے کہ بلاشبہ امام ابن حبان نے انھیں مستقيم الحديث عن الثقات قرار دیا ہے۔ (الثقات لابن حبان: ٧/ ٥١٧)

اور ان کی متابعت میں امام سمعانی نے انھیں مستقيم الحديث عن الثقات قرار دیا ہے۔ (الأنساب للسمعاني: ٢/ ٩٥)

اہلِ علم بخوبی جانتے ہیں کہ امام سمعانی الانساب میں حافظ ابن حبان کی کتاب الثقات سے بھرپور استفادہ کرتے ہیں اور حافظ ابن حبان کی عبارتوں کو مِنْ وعَنْ نقل کرتے ہیں، جیسا کہ انھوں نے مجاعۃ کے ترجمے میں کیا ہے۔ مگر فرق

یہ ہے کہ الانساب میں "العتکی" نسبت مذکور نہیں، جبکہ الثقات میں موجود ہے۔
بلکہ مجاعۃ کے شاگرد عبداللہ بن رشید کا ترجمہ امام سمعانی رحمہ اللہ نے وہی ذکر کیا ہے جو حافظ ابن حبان رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ الأنساب للسمعاني: (۲/ ۹۵)، الثقات لابن حبان (۸/ ۳٤۳) صرف الأنساب میں "الجندیسابوری" کا اضافہ ہے۔

گویا مجاعۃ کے بارے میں "مستقیم الحدیث عن الثقات" کی بنیاد امام ابن حبان رحمہ اللہ کا قول ہے۔ جسے امام سمعانی رحمہ اللہ نے نقل فرما دیا ہے۔

رہا امام ذہبی رحمہ اللہ کا انھیں "أحد العلماء العاملین" کہنا تو ہم ذکر کر آئے ہیں کہ انھوں نے موصوف کو دیوان الضعفاء اور المغنی فی الضعفاء میں ذکر کیا اور اس کے ضعف کی بنیاد امام دارقطنی رحمہ اللہ کا قول "ضعیف" قرار دیا ہے۔ لہٰذا انھیں اس کے معدلین میں شمار کرنا درست نہیں ہے۔

قارئینِ کرام! آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ مجاعۃ کے معدلین میں صرف امام ابن حبان رحمہ اللہ ہیں، جن کی متابعت امام سمعانی نے کی ہے۔

جبکہ دوسری طرف معتدل امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اسے صراحتاً ضعیف قرار دیا ہے۔ امام جوزجانی رحمہ اللہ، امام عقیلی رحمہ اللہ اور امام ابن الجوزی رحمہ اللہ نے اسے الضعفاء میں ذکر کیا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے حسبِ عادت ان کے ترجمے میں منکر روایت ذکر کی ہے۔ امام شعبہ رحمہ اللہ کے قول کو امام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے اصطلاحی جرح قرار دیا ہے۔ ان سب کے باوجود مولانا صاحب مجاعۃ کی سند کو "حسن لذاتہ" قرار دے رہے ہیں۔

مجاعۃ پر جرح کرنے والے متکلمین کی تعداد دس تک ہم نے ذکر کی ہے اور

محترم زبیر صاحب نے اس کے معدلین چھ باور کرائے ہیں، جن کی حقیقت آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

ایسے ضعیف یا کم از کم متکلم فیہ راوی کی روایت شعبہ بن الحجاج، معمر بن راشد، ہشام بن ابی عبداللہ الدستوائی، ابوعوانہ وضاح بن عبداللہ یشکری، سعید بن ابی عروبۃ وغیرہ کے مقابلے میں پیش نہیں کی جا سکتی، جو امام قتادۃ کے خاص ترین تلامذہ ہیں اور خود بھی ثقاہت کے انتہائی بلند مرتبہ پر فائز ہیں۔

مستزاد یہ کہ فضیلۃ الشیخ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ کے ہاں بھی یہ زیادت صحیح نہیں۔
(توضیح الکلام، ص: ٦٧٥۔ ٦٨١)

ڈاکٹر ماہر یسین فحل نے بھی اس زیادت کو محل نظر قرار دیا ہے۔
(الجامع في العلل والفوائد: ٣/ ٢٢٢)

حضرت العلام محمد گوندلوی محدث رحمہ اللہ "فأنصتوا" کی زیادت پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ یہ جملہ "وإذا قرأ فأنصتوا" صحیح نہیں بلکہ شاذ ہے۔ کیونکہ قتادۃ کے شاگردوں کی ایک جماعت نے اس کا ذکر نہیں کیا صرف سلیمان تیمی نے ذکر کیا ہے۔ سلیمان تیمی اگرچہ ثقہ ہے، مگر ایک جماعت کی مخالفت کی بنا پر اس کی زیادتی شاذ ٹھہری۔ اور متابعت میں جن دو ثقہ راویوں کا ذکر کیا ہے یعنی عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبۃ ان کی حدیث بھی شاذ ہے۔ کیونکہ سعید بن ابی عروبۃ کے شاگردوں کی ایک جماعت نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ صرف سالم بن نوح ہی ذکر کرتا ہے۔ پس اس جملہ کے سعید بن ابی عروبۃ تک پہنچنے میں کلام ہے۔ اگر سعید بن ابی عروبۃ تک یہ جملہ بدونِ شذوذ

پہنچ جاتا تو اس صورت میں سلیمان تیمی کے تفرد اٹھانے میں کارگر ہوتا۔ جیسے سالم بن نوح نے سعید بن ابی عروبۃ سے نقل کرنے میں غلطی ہے، عمر بن عامر سے نقل کرنے میں بھی غلطی کی ہے۔ پس شاذ سے شاذ کو تقویت نہیں پہنچتی۔ باقی رہا ابو عبیدہ اس کی متابعت کالعدم ہے۔'' (خیر الکلام از محدث گوندلوی، ص: ۴۱۷۔۴۱۸)

لیجیے! محترم زبیر صاحب کے استاذِ گرامی کے ہاں سلیمان تیمی کی زیادت شاذ ہے، عمر بن عامر اور سالم بن نوح کی متابعت بھی شاذ ہے اور مجاعۃ کی متابعت کالعدم ہے، یہی ہماری سابقہ بحث کا خلاصہ ہے۔

ایک مزید علّت: انقطاع در انقطاع:

سلیمان بن طرخان نے امام قتادۃ سے "فأنصتوا" کی زیادت سنی، اور نہ قتادۃ بن دعامۃ نے اپنے شیخ یونس بن جبیر سے یہ زیادت سنی ہے۔

چنانچہ امام العلل بخاری رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

"لم يذكر سليمان في هذه الزيادة سماعاً من قتادة ولا قتادة من يونس بن جبير"

(جزء القراءة للإمام البخاري، ص: ۲۸۳۔ نصر الباري از شیخ زبیر صاحب)

''سلیمان نے اس زیادت میں قتادۃ سے سماع ذکر نہیں کیا اور نہ قتادۃ نے یونس بن جبیر سے سماع ذکر کیا ہے۔''

گویا امام بخاری رحمہ اللہ اس زیادت کے بے اصل اور غیر مسموع ہونے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ مگر اتنی تصریحات کے باوجود محترم اسے محفوظ قرار دینے پر تلے ہوئے ہیں۔

اس زیادت کی تصحیح میں ان کی پانچویں دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث کی شاہد حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔

(الاعتصام، ج:٦٠، ش:٤٥، ص:٢١)

شاہد بھی ضعیف ہے

حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور زیادت کی طرح حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی یہ زیادت شاذ اور بے اصل ہے۔ جس کی وجوہ درج ذیل ہیں:

أولاً: محمد بن عجلان مدلس راوی ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسے مدلسین کے تیسرے طبقے میں ذکر کیا ہے۔ طبقات المدلسین (٦٠، رقم: ٩٨) اور فرمایا کہ حافظ ابن حبان رحمہ اللہ نے اسے مدلس قرار دیا ہے!

تیسرے طبقے کے بارے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے خود صراحت فرمائی ہے کہ اس میں ان مدلسین کا ذکر ہے، جن کی تصریحِ سماع والی روایت محدثین قبول کرتے ہیں۔ (مقدمة طبقات المدلسين: ص: ١٢)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے علاوہ حافظ حلبی، حافظ علائی، حافظ ابو محمود المقدسی، امام ذہبی اور حافظ سیوطی رحمہم اللہ نے بھی ابن عجلان کو مدلس قرار دیا ہے۔

(توضيح الكلام، ص: ٧٢٥)

یعنی ان کا مدلس ہونا ثابت ہے اور محترم زبیر صاحب کے ہاں جو راوی ایک ہی بار تدلیس کرے، اس کی معنعن روایت نا قابلِ قبول ہے۔

(مقدمة الفتح المبين في تحقيق طبقات المدلسين للشيخ زبير حفظه الله، ص: ٨)

مگر یہ اصول امام یحییٰ بن معین، امام علی بن مدینی، امام بخاری، امام مسلم، امام احمد رحمہم اللہ کے اصول سے متصادم ہے۔ جس کی تفصیل ہمارے مضمون "التحقيق والتنقيح في مسئلة التدليس" میں ملاحظہ فرمائیں۔

چونکہ ابن عجلان نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله..." میں تدلیس کی ہے۔ جیسا کہ حافظ علائی رحمہ اللہ نے بھی اشارہ کیا ہے۔ (جامع التحصيل للعلائی، ص: ١٢٥)

ثانیاً: ابن عجلان سيء الحفظ ہے۔ (ميزان الاعتدال: ٣/ ٦٤٤) وغیرہ۔

ثالثاً: ابن عجلان پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی احادیث خلط ملط ہوگئی تھیں۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی التقريب (٦٩٠٨) میں صراحت کی ہے۔ اور محترم زبیر صاحب نے بھی طبقات المدلسین کی تحقیق میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے قول کو قبول کیا ہے۔ الفتح المبين (ص: ٦٠)

ابن عجلان اسی اختلاط کی بنا پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث "وإذا قرأ فأنصتوا" کو بھی مختلف واسطوں سے بیان کرتے ہیں۔ جس کی تفصیل علل الدارقطنی (٨/ ١٨٦ تا ١٨٨) میں دیکھی جا سکتی ہے۔

امام ابو حاتم الرازی رحمہ اللہ اور امام نسائی رحمہ اللہ کے ہاں اس زیادت "فأنصتوا" کی علت بھی ابن عجلان ہیں۔

رابعاً: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی سند میں ابو خالد سلیمان بن حیان ہیں۔ جن کے بارے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "صدوق يخطئ" (التقريب: ٢٨٠٧)

امام بخاری، امام ابو داود، امام ذہلی رحمہم اللہ وغیرہ کے ہاں اس زیادت کی علت ابو خالد موصوف ہیں۔

جن کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "أراه كان يدلس" "میرا خیال ہے کہ وہ تدلیس کرتا تھا۔" (كتاب القراءة، ص: ١٣٢)

مزید تفصیل (توضیح الکلام، ص: ٧٢٤۔٧٣٢) میں دیکھی جا سکتی ہے۔

خامساً: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث کتبِ صحاح میں اس زیادت کے بغیر مذکور ہے، جو اس زیادت کے خطا ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

ناقدینِ فن کے ہاں اس کی تضعیف:

اس زیادت کو ضعیف اور بے اصل قرار دینے والے ماہرین علماء ہیں۔ جن کا ذکر حسبِ ذیل ہے:

① امام ابن معین رحمہ اللہ نے فرمایا: "لیس بشيء، ولم یثبته ووهنه"
(التاریخ: ۳/ ۴۵۵، رقم النص: ۲۲۳۶ - روایة الدوري)

② امام ابوحاتم الرازی رحمہ اللہ نے فرمایا: "لیس هذه الکلمة بالمحفوظ، وهو من تخالیط ابن عجلان" علل الأحادیث (۱/ ۱۶۴، دوسرا نسخه، رقم: ۴۶۵)

③ امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا: "ولا یعرف هذا من صحیح حدیث أبي خالد الأحمر" جزء القراءة (ص: ۲۹) دیکھئے: نصر الباری از حافظ زبیر علی زئی حفظہ اللہ (ص: ۲۸۷، ۲۸۹)، کتاب الکنی للبخاری (ص: ۳۸)

④ امام ذہلی رحمہ اللہ۔ کتاب القراءة للبیهقي (ص: ۱۳۴)

⑤ امام ابوداود رحمہ اللہ نے فرمایا: "وهذه الزیادة لیست بمحفوظة"
السنن مع العون المعبود (۱/ ۲۳۵)

⑥ امام نسائی رحمہ اللہ۔ (۱/ ۳۲۰، دوسرا نسخہ: ۱/ ۴۷۶) وقال: "لا نعلم أن أحداً تابع ابن عجلان"

⑦ امام دارقطنی رحمہ اللہ۔ علل الأحادیث (۸/ ۱۸۶- ۱۸۸ سوال: ۱۵۰۱)

⑧ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ۔ کتاب القراءة للبیهقي (ص: ۱۳۴) دیکھیے: صحیح ابن خزیمة (۳/ ۱۳۹)

⑨ امام بیہقی رحمہ اللہ۔ کتاب القراءۃ (ص: ۱۳۱، رقم ۳۱۱، ۳۱۲) السنن الکبری (۲/ ۱۵۶)

بلکہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے اس زیادت کے غلط ہونے پر محدثین متقدمین کا اجماع نقل کیا ہے۔ معرفة السنن والآثار للبيهقي (۲/ ٤٦)

⑩ حافظ ابن عدی رحمہ اللہ نے الکامل (٦/ ۲۲۳۲) میں اس کی نکارت۔

⑪ امام تمام الرازی رحمہ اللہ نے الفوائد (۲/ ٥-٦، رقم: ۹۷۲) میں تفرد۔

⑫ امام ابن الملقن رحمہ اللہ نے البدر المنیر (٤/ ٤٨٢) میں اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

بلکہ امام ابن الملقن فرماتے ہیں:

"قال جمهور الحفاظ: قوله ((وإذا قرأ فأنصتوا)) ليست صحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم" .

''کہ جمہور حفاظ (محدثین) کا یہ فیصلہ ہے کہ "وإذا قرأ فأنصتوا" (کا جملہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں۔''

⑬ محدث عبدالرحمن مبارکپوری رحمہ اللہ۔ أبكار المنن (ص: ۱٦۱-۱٦۲)

⑭ محدث حافظ گوندلوی رحمہ اللہ۔ خير الكلام (ص: ٤۳۲- ٤۳٤)

⑮ دکتور شیخ ربیع مدخلی، بين الإمامين: مسلم و الدارقطني: (ص: ۱۱٤- ۱۱٥)

⑯ استاذ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ۔ توضيح الكلام (ص: ۷۲۳ - ۷٤۳)

⑰ شیخ ابراہیم بن علی۔ محقق كتاب الأجوبة لأبي مسعود الدمشقي (ص: ۱٦٤)

⑱ شیخ ابوسفیان مصطفیٰ باحو۔ الأحاديث المنتقدة في الصحيحين (۱۰/ ۱۳٦)

⑲ دکتور احمد بن محمد الخلیل۔ مستدرك التعليل على إرواء الغليل (ص: ۱۹۹- ۲۰۱)

⑳ مولانا بشیر السہسوانی رحمہ اللہ۔ البرهان العجاب (ص: ۱۰۱- ۱۰٦)

(۲۱) محدث عبداللہ امرتسری روپڑی رحمہ اللہ۔ الکتاب المستطاب (ص: ۸۷۔ ۸۹)

(۲۲) علامہ رئیس ندوی۔ مجموعہ مقالات پر سلفی تحقیقی جائزہ (ص: ۳۷٤)

(۲۳) دکتور ماہر یسین فحل۔ الجامع في العلل والفوائد (۳/ ۲۲۵)

(۲۴) شیخ نبیل سعد الدین جرار کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔
تحقیق حدیث أبي الحسن السکري (ص: ۱۵۲)

قارئینِ کرام! یہ ان مضعفین کی فہرست ہے، جنھوں نے صراحتاً اسے ضعیف قرار دیا ہے یا اس کے ضعف یا تفرد کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اب اس زیادت کی تصحیح کرنے والے محدثین کی آرا پر تبصرہ پیشِ خدمت ہے۔

محترم زبیر صاحب نے اس زیادت کے **مصححین** جو ذکر کیے ہیں، انھیں تین گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) جن محدثین نے اس زیادت یا حدیث کو صراحتاً صحیح قرار دیا ہے۔ ان میں حافظ ابن حزم رحمہ اللہ اور امام بغوی رحمہ اللہ ہیں۔ امام بغوی رحمہ اللہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو ''احادیث حسان'' میں ذکر کیا ہے۔

(۲) یہ حدیث سنن نسائی میں موجود ہے اور بقول حافظ زبیر حفظہ اللہ امام نسائی رحمہ اللہ نے اس حدیث پر کوئی جرح نہیں کی۔ چونکہ حافظ خطیب بغدادی، حافظ ابو یعلی الخلیلی، حافظ ابن عدی، حافظ ابن مندہ، حافظ عبدالغنی بن سعید اور امام حاکم نیشاپوری رحمہم اللہ سنن نسائی کو صحیح سمجھتے ہیں۔ اور ان محدثین کی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ والی اس حدیث پر جرح نہیں، لہٰذا وہ بھی اس حدیث کے **مصححین** ہیں!

تیسرے گروہ میں امام اسحاق رحمہ اللہ ہیں اور ان کے ساتھ امام ابو الفضل مقدسی رحمہ اللہ ہیں۔ (الاعتصام: ج: ٦٠، ش: ۴۵، ص: ۲۱)

حدیث کی تصحیح اور منہجی غلطی:

محترم نے سلیمان تیمی کی زیادت کو ثابت کرنے کے لیے جس قدر تکلف کا مظاہرہ کیا، اس سے کہیں بڑھ کر وہی تکلف حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور زیادت کو صحیح قرار دینے میں کیا۔ اور اِدھر اُدھر سے مصححین حدیث تلاش کرتے رہے۔ جن کی اصل حقیقت حسبِ ذیل ہے۔

بلاشبہ پہلے گروہ میں مذکور امام ابن حزم رحمہ اللہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ اہلِ علم بخوبی جانتے ہیں کہ موصوف کو کما حقہ علل الحدیث میں درک نہ تھا۔ اس کی معمولی سی جھلک ہمارے مضمون ''حسن لغیرہ'' کے حصہ دوم میں ملاحظہ فرمائیں۔ باقی رہے امام بغوی رحمہ اللہ تو ان کا اس حدیث کو ''احادیث حسان'' میں ذکر کرنا محلِ نظر ہے۔ بلاشبہ ان دونوں محدثین کی رائے جمہور متقدمین کی رائے کے مقابلے میں مرجوح ہے۔ بالخصوص جن متقدمین میں امام ابن معین، امام ابو حاتم، امام بخاری، امام ذہلی، امام ابو داود، امام دارقطنی، امام ابن خزیمہ، امام بیہقی رحمہم اللہ ایسے بدیع الزمان شخصیات ہوں۔

دوسرے گروہ میں مذکور ائمہ کے حوالے سے عرض ہے کہ متقدمین کی مفصل جرح کے مقابلے میں ان جلیل القدر ائمہ کی مبہم، غیر واضح اور مطلقاً تصحیح کی کوئی حیثیت نہیں۔ جبکہ سنن نسائی کو صحیح کہنے والوں کا اس کی مرویات پر نقد کرنا بھی ثابت ہے۔ یہاں جس کی تفصیل غیر ضروری ہے۔

ملحوظِ خاطر رہے کہ ان اماموں کو ماہرینِ علل کی ہمنوائی میں تو پیش کیا جا سکتا ہے، مگر ان کے مقابلے میں انھیں اس انداز سے پیش کرنا محدثین کے منہج سے بے خبری کی دلیل اور دور کی کوڑی لانے کے مترادف ہے۔

امام نسائی کے نزدیک اس کا شذوذ:

محترم زبیر صاحب نے اس دوسرے گروہ میں مذکور ائمہ کو اس لیے پیش کیا کہ انھوں نے سنن نسائی کو صحیح کتاب قرار دیا ہے اور امام نسائی رحمہ اللہ نے بھی اس زیادت پر کوئی کلام نہیں کیا، حالانکہ انھوں نے بایں الفاظ اس روایت کی علت کی جانب اشارہ کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

"لا نعلم أن أحداً تابع ابن عجلان على قوله "وإذا قرأ فأنصتوا""

"ہم نہیں جانتے کہ کسی نے بھی "وإذا قرأ فأنصتوا" میں ابن عجلان کی موافقت کی ہو۔" (السنن الكبرى للنسائي: ١/ ٣٢٠، دوسرا نسخہ: ١/ ٤٧٦)

حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے اس روایت اور امام نسائی رحمہ اللہ کی اس جرح کو نقل کیا ہے۔ (التمهيد: ١١/ ٣٣)

لیجیے! جب صاحبِ کتاب نے اس زیادت کی علت کی نشاندہی فرما دی تو پھر اس کتاب کو "صحیح" سے تعبیر کرنے والے محدثین کی رائے کی حیثیت ہی کیا باقی رہ جاتی ہے؟

ممکن ہے کہ کوئی معترض کہے کہ امام نسائی نے اس زیادت کو صراحتاً تو شاذ قرار نہیں دیا تو اس حوالے سے عرض ہے کہ متقدمین اکثر طور پر احادیث میں مخفی علل کی نشاندہی فرمایا کرتے تھے۔ متاخرین کی طرح حدیث پر صحت اور ضعف کا صراحتاً حکم بہت کم ذکر کرتے تھے۔ جیسا کہ علل الاحادیث پر مشتمل کتب سے معلوم ہوتا ہے۔

امام اسحاق نے حدیثِ ابی ہریرہ کو صحیح قرار نہیں دیا:

رہے تیسرے گروہ والے مصححین امام اسحاق اور امام ابو الفضل

المقدسی رحمہ اللہ تو ان کے حوالے سے عرض ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث کو صحیح کہنے والوں میں امام اسحاق رحمہ اللہ کا قول پیش کیا ہے۔ جیسا کہ محترم زبیر صاحب نے بھی نقل فرمایا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو امام اسحاق رحمہ اللہ نے صحیح قرار نہیں دیا۔ چنانچہ شیخ الاسلام کے الفاظ ہیں:

"وقوله في حديث أبي موسى "وإذا قرأ فأنصتوا" صححه أحمد و إسحاق و مسلم بن الحجاج وغيرهم"

(المجموع الفتاویٰ: ۲۲/ ۳٤۰)

حافظ ابو الفضل محمد بن طاہر المقدسی کے حوالے سے عرض ہے کہ انھوں نے صحیحین کی احادیث کو قطعی الصحت قرار دیا ہے۔ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح بخاری میں تو کیا صحیح مسلم میں بھی نہیں، بلکہ سنن نسائی وغیرہ کی ہے۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث کی تصحیح میں امام ابو الفضل المقدسی رحمہ اللہ کو پیش نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ان کی مطلق تصحیح مفسر جرح کے مقابلے میں لائقِ التفات نہیں ہے۔

مصححین کے حوالے سے عرض ہے کہ ان کی تصحیح معتبر ہوگی جنھیں اس علت تک رسائی حاصل ہو مگر اس کے باوجود انھوں نے اس زیادت کی تصحیح کی ہو۔ اور جنھوں نے ان کتب کو مطلق طور پر صحیح قرار دیا ہو، جن میں یہ زیادت مذکور ہے تو اس زیادت کے محفوظ ہونے میں ان کے قول کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

قرائن بھی متقاضی ہیں کہ یہ زیادت غیر محفوظ ہے۔ اور اس کا شاذ ہونا ہی راجح ہے۔

قارئینِ کرام! آپ نے غور فرمایا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو صرف

امام ابن حزم رحمہ اللہ نے صحیح قرار دیا ہے اور حافظ بغوی رحمہ اللہ نے احادیثِ حسان میں ذکر کیا ہے۔ ان کی رائے امام ابن معین، بخاری، ابو حاتم، ذہلی، ابو داود، دارقطنی، ابن خزیمہ، نسائی وغیرہ کے مقابلے میں مرجوح ہے۔

حافظ بغدادی، خلیلی، ابن عدی، ابن مندہ وغیرہ کا نام اس زیادت کی تصحیح کے لیے پیش کرنا کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔

تضعیف کے قرائن: صحیح مسلم کے متعلقین کے ہاں اس کا شذوذ:

جن ائمہ نے اس زیادت کو ضعیف قرار دیا ہے، ان کی صحیح مسلم کی اسانید اور متون پر بالخصوص اور عام احادیث پر بالعموم انتہائی گہری نظر ہے، بلکہ انھوں نے صحیح مسلم کی معلول روایات کو چھانٹ کر علیحدہ بھی ذکر کیا ہے۔

جن میں امام ابو الفضل ابن عمار الشہید رحمہ اللہ ۳۱۷ھ کی کتاب علل الأحادیث فی کتاب الصحیح لمسلم بن الحجاج قابلِ ذکر ہے۔ موصوف نے حدیث: (۱۰) میں حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور زیادت کو تیمی کا وہم اور زیادت کو غیر محفوظ کہا ہے۔

امام ابن عمار رحمہ اللہ نے صحیح مسلم کے انداز پر ایک صحیح احادیث پر مشتمل کتاب بھی مرتب فرمائی۔ جیسا کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے ان کے تذکرہ میں ذکر کیا ہے۔ (سیر أعلام النبلاء: ۱۴/۵۴۰)

امام ابن عمار رحمہ اللہ کے بعد حافظ دارقطنی ۳۸۵ھ نے صحیحین میں معلول روایات کی نشان دہی کے لیے الإلزامات والتتبع لکھی۔ اور "فأنصتوا" کو التتبع (ص: ۱۷۱) میں ذکر کرکے معلول قرار دیا۔ موصوف کے تعارف کے لیے علل الدارقطنی ہی کافی ہے۔

حافظ دارقطنی رحمہ اللہ کے صحیح مسلم پر وارد کردہ اعتراضات کے جوابات حافظ

الدمشقی رحمہ اللہ ۴۰۱ھ نے دیے۔ موصوف امام دارقطنی رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں۔ انھوں نے بھی حدیث: (۲) میں "فأنصتوا" کی زیادت کو ذکر کیا اور فرمایا: امام مسلم رحمہ اللہ تیمی کی حدیث کا اثبات نہیں کر رہے بلکہ قتادہ پر اختلاف ذکر کر رہے ہیں۔
(كتاب الأجوبة، ص: ۱۵۷-۱٦٤)

حافظ ابو مسعود دمشقی رحمہ اللہ کی طرح امام دارقطنی رحمہ اللہ کے اعتراضات کے جوابات مشہور علامہ شیخ ربیع بن ہادی عمیر المدخلی نے بھی دیے ہیں۔ موصوف نے بھی تسلیم کیا کہ امام دارقطنی رحمہ اللہ کی تنقید درست ہے اور یہ زیادت شاذ ہے۔
(بين الإمامين: مسلم والدارقطني، ص: ۱۱۷)

صحیح مسلم کے مشہور شارح امام نووی رحمہ اللہ نے بھی اسے ضعیف قرار دیا ہے۔
صحیح مسلم کی احادیث واسانید پر دکتور حمزہ عبداللہ ملیباری کا دراستہ معروف ہے، انھوں نے صحیح مسلم سے متعلقہ دو کتب (عبقرية الإمام مسلم في ترتيب أحاديث مسنده الصحيح اور ما هكذا تور دیا سعد الإبل) تصنیف کیں، پہلی کتاب (ص: ٦٨) میں ثابت کیا کہ یہ زیادت شاذ ہے۔

علامۃ الیمن شیخ مقبل بن ہادی نے "الإلزامات والتتبع للدارقطني" اور شیخ ابراہیم نے "كتاب الأجوبة لأبي مسعود الدمشقي" کی تحقیق و تعلیق میں اسے معلول قرار دیا ہے۔ بلکہ شیخ ابو سفیان مصطفیٰ باحو نے صحیحین کی قابلِ اعتراض روایات کو جمع کیا ہے بعد ازاں ان کے جوابات دیے ہیں، مگر انھوں نے اس زیادت کو منکر قرار دیا ہے۔ (الأحاديث المنتقدة في الصحيحين: ۱/ ۱۳٤)

گویا ان سبھی متکلمین کا صحیح مسلم پر دراستہ قابلِ استناد حیثیت کا حامل ہے، محترم زبیر صاحب! یہ امتیازی خصوصیت اس زیادت کے مصححین میں دکھلا سکتے ہیں؟ یہ اس کی تضعیف کے راجح ہونے کا پہلا قرینہ ہے۔ اب دوسرا قرینہ ملاحظہ فرمائیں۔

دوسرا قرینہ: مصنفینِ کتاب القراءۃ کے ہاں اس کا شذوذ:

جن محدثین یا علمائے کرام نے مسئلہ: وجوب قراءۃ فاتحہ خلف الامام یا مطلق قراءت خلف الامام میں مستقل کتب تصنیف فرمائی ہیں، انھوں نے بھی اسے شاذ قرار دیا ہے، جن کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

① امام بخاری رحمہ اللہ نے "جزء القراءة خلف الإمام" تحریر فرمائی اور اس زیادت کو (ص: ۲۸۳) پر معلول قرار دیا ہے۔ یہ کتاب محترم زبیر صاحب کے اردو ترجمہ اور تحقیق سے مکتبہ اسلامیہ (فیصل آباد، لاہور) سے شائع ہو چکی ہے۔

② امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے القراءۃ خلف الإمام املا کروائی۔ صحیح ابن خزیمۃ (۱۳۹/۳) موصوف نے اس زیادت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ جیسا کہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے۔ (كتاب القراءة للبيهقي، ص: ۱۳۱)

③ امام بیہقی رحمہ اللہ کی کتاب القراءۃ خلف الإمام معروف اور متداول ہے، انھوں نے بھی بڑی تفصیل سے اس زیادت کو شاذ قرار دیا ہے۔
(ص: ۱۲۸۔ ۱۳۵)

④ علامہ محدث عبدالرحمٰن مبارکپوری رحمہ اللہ صاحبِ کتاب تحفة الأحوذي۔
(تحقيق الكلام في وجوب القراءة خلف الإمام: ۲/ ۸۴۔ ۹۷)

⑤ رئیس المحدثین حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ۔ (خير الكلام في وجوب الفاتحة خلف الإمام، ص: ۴۱۵۔۴۱۸)

⑥ محدث مجتہد عبداللہ روپڑی امرتسری رحمہ اللہ۔ (الكتاب المستطاب في جواب فصل الخطاب، ص: ۸۳۔۸۹)

⑦ استاذ ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ (توضیح الکلام فی وجوب القراءۃ خلف الامام۔

ص: ۶۶۳۔۷۲۲، حدیثِ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ، وص: ۷۲۳۔۷۴۳، حدیثِ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ) نے شاذ قرار دیا ہے۔

یہ ایسی کتب ہیں، جو بحمداللہ ہمارے مکتبہ میں موجود ہیں، ورنہ مزید دسیوں کتب اس موقع پر پیش کی جاسکتی ہیں۔

محترم زبیر صاحب! یہ مناسبت کیا اس حدیث کے **مصححین** میں دکھلا سکتے ہیں؟ دیدہ باید!

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتاب الإلمام بحکم القراءۃ خلف الإمام ہے۔ جس میں انھوں نے اس زیادت کو صحیح قرار دیا ہے۔ اس حوالے سے عرض ہے کہ وہ رسالہ موصوف سے کیے گئے ایک سوال کا جواب ہے، مستقل تصنیف نہیں کہ جس میں اس مسئلہ میں مذکور احادیث پر نقد وتبصرہ کیا جائے۔ لہٰذا ان کی تصحیح بھی قابلِ غور ہے۔

تیسرا قرینہ: جمہور ماہرینِ علل کے ہاں اس کا شذوذ:

جن محدثین نے اس زیادت کو شاذ قرار دیا ہے، وہ علل الحدیث کے میدان کے عظیم شہسوار ہیں۔ حتی کہ انھوں نے اس انتہائی اہم اور پیچیدہ فن میں کتب بھی تصنیف فرمائیں۔ جن میں امام ابن معین، امام احمد، امام بخاری، امام ذہلی، امام ابوحاتم الرازی اور امام ابوعلی نیشاپوری رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔

امام ابن معین، امام احمد اور امام ابوحاتم الرازی رحمۃ اللہ علیہم کی علل الاحادیث پر مشتمل کتب معروف اور متداول ہیں۔ حافظ الدنیا امام دارقطنی رحمہ اللہ کی علل الحدیث پر مشتمل مفصل کتاب مطبوع ہے۔ جس کتاب کا اب تک وجود اس بات کی نشانی ہے کہ فرامینِ نبویہ بھی معجزہ ہیں۔ امام بزار کی المسند المعلل بھی البحر

الزخار کے نام سے مطبوع ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ بھی اپنی کتب میں علل الاحادیث کی نشاندہی فرماتے رہتے ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے موصوف سے علل الاحادیث کے بارے میں جو سوالات کیے وہ بھی معروف ہیں۔ بلکہ علامہ محمد بن سلیمان رودانی نے صلة الخلف بموصول السلف (ص: ۳۰۳) میں امام ترمذی کی کتاب العلل کی نشاندہی فرمائی ہے۔ سنن ترمذی کے آخر میں مطبوع علل الترمذی الصغیر بھی معروف ہے۔

امام اثرم، امام محمد بن یحییٰ الذہلی اور امام ابوعلی الحسین بن علی نیشاپوری رحمۃ اللہ علیہم کی کتب العلل کی معرفت کے لیے بالترتیب دیکھیے: تاریخ بغداد (۵/ ۱۱۰)۔ الفهرسة لابن خير الإشبيلي (ص: ۱۷۲، رقم: ۳۲٤) و الإمام محمد بن يحيىٰ الذهلي محدثاً مع تحقيق المنتقى من زهرياته: إعداد: سليمان بن سعيد العسيري۔ امام ابوعلی رحمہ اللہ کی کتاب العلل کے لیے ملاحظہ ہو: فتح المغيث للسخاوي (۳/ ۳۱۱)

سوال یہ ہے کہ کیا یہ نسبت اس حدیث کے مصحِّحین کو بھی ہے؟ اس لیے ان مضعفین کی تضعیف ہی راجح ہوگی، کیونکہ وہ ضعف کے اس نکتہ پر پہنچ گئے، جہاں تک دوسروں کی رسائی نہ ہوسکی۔

چوتھا قرینہ: تضعیف پر اتفاق:

امام بیہقی رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

”وقد أجمع الحفاظ على خطأ هذه اللفظة في الحديث، وأنها ليست بمحفوظة“ (معرفة السنن والآثار للبيهقي: ۲/ ٤٦۔٤٧)

”حفاظ محدثین نے اس حدیث (حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ اور

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث) میں اس لفظ "وإذا قرأ فأنصتوا" کے غلط ہونے پر اجماع کیا ہے۔ یہ زیادت غیر محفوظ (شاذ) ہے۔"

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ امام بیہقی رحمہ اللہ اس زیادت کے شاذ ہونے پر حفاظ متقدمین کا اجماع نقل کر رہے ہیں۔ چلیے جناب! ان کا ذکرِ اجماع ناگوار گزرتا ہے تو کم از کم یہ تو تسلیم کیجیے کہ اہلِ فن میں سے جمہور محدثین اس زیادت کے بے اصل ہونے کے قائل ہیں، کیونکہ بسا اوقات اکثری حکم پر بھی اجماع کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ نے اس فیصلے کو بایں الفاظ ذکر کیا ہے۔

"اجتماع هؤلاء الحفاظ على تضعيفها مقدم على تصحيح مسلم لها" (شرح صحيح مسلم للنووي: ١/ ١٧٥ ـ درسی نسخہ)

"اس زیادت کی تضعیف پر ان حفاظ کا اجتماع امام مسلم رحمہ اللہ کی اس تصحیح پر مقدم ہے۔"

علامہ ابن الملقن فرماتے ہیں:

"قال جمهور الحفاظ: قوله: ((وإذا قرأ فأنصتوا)) ليست صحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم"

"جمہور محدثین نے کہا کہ "وإذا قرأ فأنصتوا" کی زیادت رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں۔" (البدر المنير لابن الملقن: ٤/ ٤٨٢)

قارئینِ کرام! خلاصۂ تحقیق یہ ہے کہ سلیمان تیمی کے شاذ ہونے میں کسی قسم کا شائبہ نہیں ہے۔ اس کا ایک متابع شاذ جبکہ دوسرا منکر ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور زیادت بھی بے اصل ہے۔

یہاں تک محترم زبیر صاحب کے چھ دلائل کے جوابات مکمل ہو چکے ہیں، اب ان کی ساتویں دلیل کی طرف آتے ہیں۔

ترکش کا آخری تیر:

شیخ زبیر صاحب فرماتے ہیں:

''کیا خیال ہے صحیح مسلم کی حدیث "وإذا قرأ فأنصتوا" حسن لغیرہ کے درجے تک بھی نہیں پہنچتی؟ اور اگر پہنچتی ہے تو پھر صحیح مسلم کی حدیث کے خلاف اتنا لمبا مضمون لکھنے کا کیا فائدہ تھا؟ فیاللعجب!''

(الاعتصام: ج ۶۰، ش: ۴۸، ص: ۲۹)

عرض ہے کہ یہ زیادت حسن لغیرہ کے درجے تک بھی نہیں پہنچتی، کیونکہ ایسی حدیث حسن لغیرہ قرار پاتی ہے، جس میں ضعف شدید نہ ہو اور قرائن بھی اس کی صحت پر دلالت کریں۔

حسن لغیرہ کی سب سے عمدہ اور جامع تعریف دکتور خالد بن منصور الدریس حفظہ اللہ نے بیان فرمائی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"اعتضاد رواية ضعيفة قابلة للانجبار برواية ضعيفة أخرى فأكثرها قابلة للانجبار أيضاً"

(الحديث الحسن لذاته ولغيره للدكتور خالد: ۲۰۸۸/۵)

''ایسی ضعیف حدیث جو تقویت حاصل کرنے کے قابل ہو وہ ایسی ضعیف حدیث یا احادیث سے تقویت حاصل کرے جو تقویت دینے کے لائق ہو۔''

سوال یہ ہے کہ سلیمان تیمی کی زیادت اس پوزیشن میں ہے کہ وہ تقویت حاصل کرے؟ جواب یقیناً نفی میں ہوگا۔ پھر اس کے دو متابع اور ایک شاہد اس حیثیت کے حامل ہیں کہ وہ سلیمان تیمی کی تائید کریں، قطعاً نہیں۔ کیونکہ ناقدین نے جہاں سلیمان تیمی کو شاذ قرار دیا، وہاں اس کے متابع اور شاہد کو بھی کسی قطار و

شمار میں نہیں رکھا۔ جس کی تفصیل آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

مستزاد یہ کہ اس زیادت کی علت شذوذ ہے اور شذوذ کا کوئی وجود نہیں ہوتا، بلکہ وہ محض راوی کے ذہن اور تخیل میں ہوتا ہے۔ جس گمان کے پیشِ نظر وہ اسے حدیثِ نبوی یا الفاظِ نبوی خیال کرتا ہے۔ اس لیے شاذ الفاظ یا حدیث کو کوئی بھی تقویت نہیں پہنچا سکتا، بالخصوص شاذ روایت، اپنی ہی جیسی روایت کو تقویت نہیں پہنچا سکتی۔

شاذ، شاذ سے مل کر حسن لغیرہ نہیں بنتا:

امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی حسن حدیث کی تعریف کی ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک وہ حدیث حسن ہوگی، جو شاذ نہ ہو۔

(العلل الصغیر للترمذي، ص: ٨٩٨، المطبوع بآخر الترمذی)

اس قول کی شرح کے لیے ملاحظہ ہو: "شرح علل الترمذي لابن رجب (٢/ ٥٧٣۔٥٧٦)" امام ترمذی رحمہ اللہ کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ حسن لغیرہ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ شاذ نہ ہو۔

اسی حوالے سے شیخ طارق بن عوض اللہ فرماتے ہیں:

"وإذا اختلف في ذكر زيادة معينة في متن الحديث، أثبتها بعض الرواة ولم يثبتها البعض الآخر، وترجح لدينا أن من أثبتها أخطأ في ذلك، وأن الصواب عدم إثباتها في المتن"

(الإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات، ص: ٤٧۔ ٤٨)

"جب متنِ حدیث میں کسی معین زیادت کے ذکر اور عدمِ ذکر میں اختلاف ہو جائے۔ بعض راوی تو اسے ذکر کریں اور کچھ نہ ذکر کریں۔ اور ہمارے ہاں یہ راجح قرار پائے کہ جنھوں نے اس

زیادت کا اثبات کیا ہے، انھوں نے اس ذکرِ زیادت میں غلطی کی ہے، جبکہ درست اسی متن میں اس زیادت کا عدمِ اثبات ہے۔"

شاذ کی عدمِ تقویت کے حوالے سے شیخ البانی رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

"وما ثبت خطؤه فلا يعقل أن يقوى به رواية أخرى في معناها؛ فثبت أن الشاذ والمنكر لا يعتد به ولا يستشهد به، بل إن وجوده وعدمه سواءٌ" (صلاة التراويح للألباني، ص: ٦٦)

"اور جس کی غلطی ثابت ہوجائے تو یہ معقول نہیں کہ اس معنی کی دوسری روایت اسے تقویت پہنچائے گی، چنانچہ یہ ثابت ہوگیا کہ شاذ اور منکر، حدیث کی ان مردود اقسام میں سے ہے، جو کسی شمار میں نہیں، اس لیے اسے بطورِ شاہد پیش نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اس کا وجود اور عدمِ وجود دونوں برابر ہیں۔"

علامہ محدث گوندلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"محض کسی ثقہ کی متابعت سے شذوذ نہیں اٹھتا، کیونکہ بعض اوقات وہ متابعت بھی شاذ ہوتی ہے۔ شذوذ اسی وقت اٹھتا ہے، جب متابعت شاذ نہ ہو۔ اب انصات "وإذا قرأ فأنصتوا" اور "فصاعداً" کا شذوذ کا سمجھنا آسان ہوجائے گا، کیونکہ ان کے متابعات بھی شاذ ہیں۔"

(خیر الکلام، ص: ۴۵۔۴۶)

دوسرے مقام پر رقمطراز ہیں:

"شاذ سے شاذ کو تقویت نہیں پہنچتی۔" (خیر الکلام، ص: ۴۱۸)

دکتور احمد بن محمد الخلیل لکھتے ہیں:

"ولا يتقوى كل حديث منهما بالآخر؛ لأن الخطأ لا يقوى

الخطأ" (مستدرك التعليل على إرواء الغليل، ص: ٢٠٣)

"ان دونوں حدیثوں (حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ) میں سے کوئی بھی دوسری کو تقویت پہنچا نہیں سکتی، کیونکہ غلط، غلط کو تقویت پہنچا نہیں سکتا۔"

ڈاکٹر خالد بن منصور الدریس رقمطراز ہیں:

"فكل حديث أو طريق ترجح للباحث أنه خطأ، فلا يصلح أن يقوى غيره، ولا يستشهد به، لأنه لا يستشهد بالمرجوح"
(الحديث الحسن: ٥/ ٢٢١٢۔ ٢٢١٣)

"باحث کے ہاں جس حدیث یا سند کا غلط ہونا راجح قرار پائے تو یہ درست نہیں کہ کوئی اور اسے تقویت پہنچائے اس سے استشہاد نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ مرجوح سے استشہاد نہیں کیا جا سکتا۔"

اس لیے متابعات اور شواہد میں کم از کم اتنی بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ وہ متابع یا کوئی اور راوی اس روایت کو بیان کرنے میں غلطی تو نہیں کر رہا۔ اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ راوی وہم کی بنا پر اس حدیث یا الفاظ کو بیان کر رہا ہے تو اس متابع یا شاہد کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور بناء الفاسد علی الفاسد کے مصداق اس متابعت وغیرہ کو رائیگاں سمجھا جائے گا۔

یہاں تک ہماری بحث کا ایک حصہ مکمل ہو گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ "فأنصتوا" کے شذوذ میں ذرہ برابر شک نہیں۔ ہم دوسرے حصے میں شاذ اور زیادۃ الثقہ کے حوالے سے عرض کریں گے۔ جبکہ تیسرے حصے میں زیادۃ الثقہ کی دس مثالوں کا جائزہ لیا جائے گا۔

دوسرا حصہ

زیادۃ الثقہ اور امام شافعی

شاذ کی تعریف:

محترم زبیر صاحب نے ''شاذ کسے کہتے ہیں؟'' کے عنوان کے تحت امام شافعی رحمہ اللہ کے دو اقوال ذکر کیے ہیں۔ جس سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ زیادۃ الثقہ بدونِ منافات ہو تو وہ شاذ قرار نہیں پاتی۔ گویا ان کی یہ آٹھویں دلیل ہے۔

چنانچہ وہ امام شافعی رحمہ اللہ کے دو اقوال ذکر کرتے ہیں:

(۱) ''حدیث میں سے شاذ یہ نہیں کہ ثقہ راوی کوئی ایسی حدیث بیان کرے جو دوسرے نے بیان نہ کی ہو۔ شاذ تو وہ ہے کہ ثقہ راوی ایک حدیث روایت کریں تو ان میں سے ایک آدمی شذوذ کرے، پس ان کی مخالفت کرے۔'' (آداب الشافعی ومناقبہ لابن ابی حاتم، ص: ۱۷۸، ۱۷۹)

(۲) ''شاذ تو یہ ہے کہ ثقہ راوی ایک لفظ (نص) پر کوئی حدیث بیان کریں پھر ایک ثقہ ان کی روایت کے خلاف بیان کرے تو اسے کہا جاتا ہے کہ اس نے ان سے شذوذ کیا ہے۔'' (آداب الشافعی، ص: ۱۷۹)

قارئینِ کرام! ان کے ذکر کردہ امام شافعی رحمہ اللہ کے دونوں اقوال بجائے خود انھی کے موقف کی تردید کر رہے ہیں، بالخصوص دوسرا قول تو اپنی دلالت میں بالکل واضح ہے کہ شذوذ کے لیے منافات ضروری نہیں ہے، جیسا کہ ان کا موقف ہے۔

بلکہ کسی حدیث کے شذوذ کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ ثقہ راوی اپنے سے اوثق یا ثقات کی مخالفت کرے، قطع نظر وہ زیادت اصل حدیث کے منافی ہو یا نہ ہو۔ اور یہی موقف امام شافعی رحمہ اللہ کے علاوہ دیگر متقدمین کا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے مذکورہ بالا ان دونوں اقوال کی توضیح امام ابو یعلی الخلیلی رحمہ اللہ کے نقل کردہ قول سے بھی ہوتی ہے۔

"فقد قال الشافعي وجماعة من أهل الحجاز: الشاذ عندنا يرويه الثقات على لفظ واحد ويرويه ثقة خلافه زائداً أو ناقصاً"

"امام شافعی رحمہ اللہ اور اہلِ حجاز کی ایک جماعت کا قول ہے: ہمارے نزدیک شاذ حدیث وہ ہوتی ہے جسے ثقات (جماعت) ایک لفظ پر بیان کریں اور ثقہ راوی اس کے خلاف بیان کرے: (۱) خواہ زیادتی کے ساتھ۔ (۲) یا کمی کے ساتھ۔"

(الإرشاد للخليلي: ۱/ ۱۷٦۔ بتجزئة السلفی)

گویا جماعت کی روایت کے خلاف بیان کرنا ہی امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں شذوذ ہے خواہ وہ مخالفت روایت میں الفاظ کی کمی کے ساتھ ہو یا زیادتی کے ساتھ۔ اس اعتبار سے ان کے ہاں بھی سلیمان تیمی کی زیادت "فأنصتوا" شاذ قرار پاتی ہے، کیونکہ سلیمان نے یہ جملہ جماعت کی روایت کے خلاف بیان کیا ہے۔ جس بنا پر محدثین اسے تیمی کا وہم قرار دے چکے ہیں، امام شافعی رحمہ اللہ کے یہ تینوں اقوال ہمارے موقف کی ترجمانی کرتے ہیں۔ مستزاد یہ کہ امام شافعی رحمہ اللہ بھی دیگر ناقدینِ فن کی طرح زیادت کو قرائن پر پرکھتے ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ اور قرائن:

چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"إنما يدل على غلط المحدث أن يخالفه غيره ممن هو أحفظ منه أو أكثر منه"

''محدث کی غلطی پر دلالت کرنے کا قاعدہ یہ ہے کہ (۱) اس سے احفظ۔ (۲) یا جماعت اس محدث کے خلاف بیان کرے۔''

(کتاب الأم للإمام الشافعي: ۷/ ۱۸٤۔ کتاب العتق)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول ان کی کتاب "اختلاف الحدیث" (ص: ۲۱۹) سے بایں لفظ ذکر کیا ہے:

"إنما يغلط الرجل بخلاف من هو أحفظ منه، أو بأن يأتي بشيء يشركه فيه من لم يحفظه عنه، وهم عدد وهو منفرد"

''راوی کی غلطی کی پہچان یہ ہے کہ ① وہ اپنے سے احفظ کے خلاف بیان کرے۔ ② یا وہ ایسی روایت بیان کرتا ہے جس میں اس کا مشارک وہ راوی ہوتا ہے جس نے اپنے استاذ سے اس حدیث کو صحیح حفظ نہیں کیا ہوتا۔ وہ تو جماعت ہیں اور یہ منفرد ہے۔''

(النکت علی کتاب ابن الصلاح لابن حجر: ۲/ ٦۸۸)

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ بھی ثقہ کی زیادتی کو قرائن کی بنا پر قبول اور ردّ کرتے ہیں۔

انھوں نے ان قرائن ہی کی بنیاد پر حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں مذکور زیادت "فقد عتق منه ما عتق" کو نافع کا قول ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے۔ (کتاب الأم: ۷/ ۱۸۳۔ کتاب العتق)

جبکہ اسی زیادت کو امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح بخاری (حدیث: ۲٤۹۱، ۲۵۰۳، ۲۵۲۱ تا ۲۵۲۵) اور امام مسلم رحمہ اللہ نے صحیح مسلم (حدیث:

١٥٠١ دارالسلام: ٣٧٧٠، ٤٣٢٥) میں بیان کیا ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایوب السختیانی نے اس جملہ میں شک کا اظہار کیا ہے کہ "مجھے معلوم نہیں کہ یہ نافع کا قول ہے یا مرفوع حدیث کا حصہ ہے۔"

(صحيح البخاري: ٢٥٢٤ و ٢٤٩١)

امام شافعی رحمہ اللہ کے مذکورۃ الصدر دونوں اقوال لکھنے کے بعد محترم زبیر صاحب لکھتے ہیں:

"ثقہ راویوں کی متصل روایات میں اصل عدمِ شذوذ اور عدمِ علّت ہے، الّا یہ کہ دلیلِ قوی سے شذوذ یا معلول ہونا ثابت ہو جائے۔"

(الاعتصام: ٦٠/ ٤٦/ص: ٢٢)

سوال یہ ہے کہ وہ "دلیل قوی" کیا ہے؟ جس بنا پر شذوذ معلوم ہو جائے؟ یہی کہ (١) اقوالِ محدثین ناقدین اور (٢) ان کے حدیث کی درایت کے اصول و ضوابط۔

آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ ان دونوں ذرائع سے سلیمان تیمی کا شذوذ ثابت ہو چکا ہے۔

محترم، امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قول کے تناظر میں فرماتے ہیں:

"زیادت بیان کرنے والا ثقہ ہو تو قولِ راجح میں یہ زیادت مقبول ہوتی ہے، بشرط کہ اس میں ثقہ راویوں یا اوثق کی ایسی مخالفت نہ ہو جس میں تطبیق ممکن نہ ہو۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: (ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری، ص: ٣٨٤)" (الاعتصام، ج: ٦٠، ش: ٤٦، ص: ٢٣)

غور کیجیے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ہدی الساری میں کیا ارشاد فرماتے ہیں:

"فإذا روى الضابط والصدوق شيئاً فرواه من هو أحفظ منه

أو أكثر عدداً بخلاف ما روى، بحيث يتعذر الجمع على قواعد المحدثين فهذا شاذ" (هدي الساري، ص: ٣٨٤ـ ٣٨٥)

"اگر ثقہ یا صدوق راوی کسی روایت کو اپنے سے احفظ (اوثق) یا جماعت کی روایت کے خلاف بیان کرے۔ اور اس میں محدثین کے قواعد کے مطابق جمع وتطبیق ممکن نہ ہوتو وہ شاذ ہے۔"

حافظ صاحب کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ تطبیق "على قواعد المحدثين" محدثین کے قواعد کی روشنی میں ہوگی۔ وہ قاعدہ ہی کیسا جو جمہور متقدمین کی مخالفت کرے اور "فأنصتوا" کو شاذ قرار نہ دے۔ اور محترم ان محدثین کی آرا کے جواب میں جمع کو آڑ بنائیں۔

زیادۃ الثقہ اور محدثین

محترم زبیر صاحب کے ہاں زیادۃ الثقہ بدونِ منافات مطلق طور پر مقبول ہے جس کے لیے انھوں نے حافظ خطیب بغدادی، امام حاکم، امام ابن حزم، امام بخاری، امام مسلم، امام ترمذی، امام ابو زرعہ الرازی، امام ابو حاتم الرازی رحمہم اللہ کے حوالے دیے ہیں۔ مزید لکھتے ہیں: ان تمام (امام ابن خزیمہ، امام ابن حبان، امام ذہبی رحمہ اللہ) کے ہاں ثقہ کی زیادت صحیح و معتبر ہوتی ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا قول بھی اسی پر دلالت کرتا ہے۔ (الاعتصام)

ان اقوال کو ہم نے ان کی نویں دلیل کے طور پر باور کرایا ہے۔

ان ائمہ کو ہم دو حصوں میں بانٹتے ہیں۔ پہلے حصے میں: امام ابن حبان اور حافظ ابن حزم رحمہما اللہ ہیں۔ دوسرے حصے میں باقی دس محدثین شامل ہیں۔ جن کے بارے میں راجح یہ ہے کہ زیادۃ الثقہ کو قرائن کی بنا پر قبول یا رد کیا جائے گا۔ ایسا نہیں کہ عدمِ منافات کی صورت میں زیادۃ الثقہ مقبول ہوگی!

بلاشبہ حافظ ابن حبان رحمہ اللہ بدونِ منافات زیادۃ الثقہ کو مطلق طور پر قبول کرتے ہیں، جیسا کہ "صحیح ابن حبان" (١/ ٨٦۔ ٨٧، مقدمة) سے مترشح ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم.

رہا حافظ ابن حزم رحمہ اللہ کا زیادۃ الثقہ کو مطلقاً قبول کرنا تو یہ بھی درست ہے، کیونکہ وہ اصولی ہیں اور ان کے ہاں زیادۃ الثقہ مطلق طور پر مقبول ہوتی ہے۔

مستزاد یہ کہ شیخ زبیر صاحب نے حافظ ابن حزم رحمہ اللہ کے جو دو اقوال ذکر کیے ہیں وہ ''الأحکام في أصول الأحکام'' سے نقل کیے ہیں۔

(الاعتصام، ج:۶۰، ش:۴۶، ص:۲۳۔۲۴)

اور یہ بات ان پر بھی مخفی نہیں کہ ''الأحکام في أصول الأحکام'' مصطلح الحدیث پر مشتمل کتاب نہیں بلکہ اصولِ فقہ پر مبنی کتاب ہے۔ جیسا کہ کتاب کا نام بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ بلاشبہ حافظ ابن حزم رحمہ اللہ اس میں اصولِ حدیث بھی بیان کرتے ہیں، مگر اکثر و بیشتر اصولیوں اور فقہاء کے نقطۂ نظر کے مطابق، محدثین کے منہج پر نہیں! جیسا کہ انھوں نے اس کا مظاہرہ زیادۃ الثقہ کے مسئلے میں بھی کیا ہے۔

اس مسئلہ میں اگر شیخ زبیر صاحب اصولیوں کی ہمنوائی اور محدثین کی مخالفت کر رہے ہیں تو اس میں فکر کی کوئی بات نہیں کیونکہ ہم اپنے سابقہ مضمون میں عرض کر چکے ہیں ''مطلق طور پر زیادت قبول کرنے کا موقف حضرات محدثینِ عظام کا تو نہیں، البتہ اصولیوں اور فقہاء کا نظریہ اسے مطلقاً قبول کرنے ہی کا ہے۔ جن کی تائید ہمارے استاذِ محترم زبیر صاحب بھی فرما رہے ہیں۔''

(الاعتصام، ج:۶۰، ش:۳۴، ص:۱۰)

یہ بھی عرض کیا کہ ''محترم حافظ زبیر صاحب سے گزارش ہے کہ محدثین کی وسعتِ نظری، استقرائے تام اور دقّتِ فہم کی بنا پر ان کی اصطلاحات کو راجح اور مستحکم سمجھیں اور اصولیوں کے ہم خیال نہ بنیں۔'' (الاعتصام، ج:۶۰، ش:۳۴، ص:۳)

حافظ ابن حبان رحمہ اللہ اور حافظ ابن حزم رحمہ اللہ کے علاوہ دیگر محدثین زیادت کو قبول یا رد کرنے میں قرائن کو پیشِ نظر رکھتے ہیں۔

محدثین زیادات میں قرائن کا اعتبار کرتے ہیں:

ہم نے اپنے سابقہ مضمون میں عرض کیا تھا کہ امام ابن مہدی، امام یحییٰ

بن سعید القطان، امام احمد، امام یحییٰ بن معین، امام بخاری، امام مسلم، امام ابو زرعہ ارازی، امام ابو حاتم الرازی، امام نسائی، امام دارقطنی، حافظ علائی، حافظ بقاعی رحمہم اللہ وغیرہ زیادات کو قرائن کے تناظر میں پرکھتے ہیں۔

(الاعتصام، ج: ٦٠، ش: ٣٤، ص: ١٠)

مگر محترم زبیر صاحب نے ① امام عبدالرحمٰن بن مہدی، ② امام یحییٰ بن سعید القطان، ③ امام احمد، ④ امام نسائی، ⑤ امام دارقطنی رحمہم اللہ وغیرہ کے حوالے سے کچھ ارشاد نہ فرمایا، بلکہ یہ ذکر کیا کہ ان کے علاوہ فلاں فلاں محدث نے فلاں زیادت کو صحیح قرار دیا ہے۔ لہٰذا ان کے ہاں زیادت الثقہ بدونِ منافات مقبول ہے۔

ہمیں سرِدست صرف یہی عرض کرنا ہے کہ انھوں نے جن جن محدثین کے نام پیش کیے ہیں، انھوں نے اسے وہم ہونے کی بنا پر رد بھی کیا ہے۔ جس کی تفصیل ملاحظہ ہو:

① امام بخاری رحمہ اللہ:

شیخ زبیر صاحب فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ صحیح بخاری میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

1. ''اور زیادت مقبول ہے۔''
2. امام بخاری رحمہ اللہ سے "لا نكاح إلا بولي" والی حدیث کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا: ثقہ کی زیادت مقبول ہے اور اسرائیل بن یونس ثقہ ہیں، اگرچہ شعبہ اور سفیان ثوری نے اسے مرسل بیان کیا ہے۔ لیکن اس سے حدیث کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔''

(الاعتصام، ج: ٦٠، ش: ٤٦، ص: ٢٤)

وہ دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

③ امیر المؤمنین امام بخاری رحمہ اللہ نے اگرچہ اپنے اجتہاد کے مطابق صحیح مسلم کی حدیثِ مذکور "وإذا قرأ فأنصتوا" پر کلام کیا ہے، جس میں وہ مجتہد مأجور ہیں۔" (الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۴۸، ص: ۲۸)

امام بخاری رحمہ اللہ کا پہلا قول بظاہر دوسرے قول کا مؤید ہے، جبکہ ان کا تیسرا قول پہلے ان دونوں اقوال کے بالکل متضاد معلوم ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ تینوں اقوال اپنے محل پر درست ہیں۔

ان کے پہلے قول سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ موصوف کے ہاں ہر زیادۃ الثقہ مقبول ہوتی ہے، جیسا کہ محترم زبیر صاحب ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

دوسرے قول سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ کسی حدیث کے موصول اور مرسل ہونے کی صورت میں مطلق طور پر موصول کو مقدم کرتے ہیں۔ یعنی ثقہ کی زیادت قبول کرتے ہیں۔ جیسا کہ حافظ خطیب بغدادی رحمہ اللہ کے کلام سے مترشح ہوتا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"وهذا القول هو الصحيح عندنا" (الكفاية: ٢/ ٤٩٩، رقم: ١٢٦٩)

"یہی قول ہمارے ہاں صحیح ہے۔"

حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ کا تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وما صححه هو الصحيح في الفقه وأصوله"

"خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے جس قول کو صحیح کہا ہے وہ فقہ اور اصولِ فقہ میں صحیح ہے۔" (معرفة أنواع علم الحديث لابن الصلاح، ص: ٦٥)

خطیب بغدادی رحمہ اللہ کی تردید حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ کی طرح حافظ ابن رجب رحمہ اللہ نے بھی کی ہے اور یہ صراحت کی ہے کہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے حدیث کو موصول اور مرسل بیان کرنے میں جو مذاہب ذکر کیے ہیں وہ متقدمین

ائمۂ کرام سے ثابت نہیں، بلکہ وہ تو متکلمین کی کتب سے ماخوذ ہیں۔ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے زیادۃ الثقہ کو اس لیے قبول کیا ہے کہ متکلمین اور اکثر فقہاء اسے اسی طرح قبول کرتے ہیں۔ (شرح علل الترمذي: ٢/ ٦٣٨)

خطیب بغدادی اور ان پر تنقید کرنے والے محدثین کے حوالے سے مزید تفصیلات ''حافظ خطیب بغدادی'' کے عنوان کے تحت آ رہی ہیں۔

درست بات یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ زیادۃ الثقہ کو قرائن کے تناظر میں دیکھتے ہیں، اگر قرائن زیادت کی صحت کے متقاضی ہوں تو اسے قبول کرتے ہیں، بصورتِ دیگر رد کر دیتے ہیں۔

چنانچہ حافظ ابن رجب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"فمن تأمل كتاب تاريخ البخاري تبين له قطعاً أنه لم يكن يرى أن زيادة كل ثقة في الإسناد مقبولة"

''جو شخص (امام بخاری رحمہ اللہ کی) کتاب التاریخ الکبیر میں غور وفکر کرے گا تو اس پر واضح ہو جائے گا کہ ان کے ہاں زیادۃ الثقہ ہر سند میں مقبول نہیں ہے۔'' (شرح علل الترمذي لابن رجب: ٢/ ٦٣٨)

امام بخاری کا زیادۃ الثقہ کو رد کرنا:

اب ذرا "التاريخ الكبير للإمام البخاري (١/ ٤٧ ترجمه ٩٣ ترجمة: محمد بن أبي بكر الأنصاري)" ملاحظہ فرمائیں۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی معروف حدیث "إن شئت سبعت لك..." کو امام، حافظ، ناقد سفیان ثوری نے موصول بیان کیا ہے، جبکہ امام مالک بن انس نے مرسل بیان کیا ہے۔ اگر امام بخاری رحمہ اللہ ہر زیادۃ الثقہ کو قبول کرتے تو چاہیے یہ تھا کہ وہ سفیان ثوری کی موصول روایت کو

مرسل روایت پر ترجیح دیتے، مگر انھوں نے مرسل روایت کو ترجیح دی ہے۔

راوی کے الفاظ ہیں:

”قال أبو عبد الله: والحديث الصحيح هذا هو، يعني حديث إسماعيل“

”ابو عبداللہ (امام بخاری رحمہ اللہ) نے فرمایا: یہی (مرسل روایت) صحیح ہے، یعنی اسماعیل والی (مرسل) روایت۔“

امام بخاری کا زیادت میں قرائن کا اعتبار کرنا:

① حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں قرینے کے تناظر میں مرسل روایت کو ترجیح دی ہے۔“ (النكت لابن حجر: ٢/ ٦٠٩)

② امام صاحب کے اسی قاعدہ پر تبصرہ کرتے ہوئے حافظ بدر الدین الزرکشی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”فيظهر من ذلك أن البخاري لا يقدم الوصل مطلقاً ولا الإرسال مطلقاً بل يرجع إلى قرائن مما سبق“

”اس مثال سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ موصول روایت کو مطلق طور پر مقدم نہیں کرتے اور نہ مطلق طور پر مرسل روایت کو مقدم کرتے ہیں، بلکہ اس زیادت کے قبول اور رد کا انحصار گزشتہ قرائن پر ہے۔“

(النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي، ص: ١٨٢)

③ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ امام بخاری رحمہ اللہ کے اس منہج کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”والذي عرفناه بالاستقراء من صنيع البخاري أنه لا يعمل في هذه الصورة بقاعدة مطردة، بل يدور مع الترجيح إلا إن استووا

فيقدم الوصل، والواقع هنا أن من وصله أكثر ممن أرسله"

''امام بخاری رحمہ اللہ کے اسلوب کے استقرا سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ وہ اس صورت (ارسال اور اتصال) میں کسی کلی قاعدہ پر عمل نہیں کرتے، بلکہ زیادت کا مدار ترجیح پر ہوتا ہے۔ اِلّا یہ کہ وہ راویان (ثقاہت، تعداد وغیرہ میں) برابر ہوں تو اس صورت میں موصول روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور یہاں فی الواقع موصول روایت کو بیان کرنے والے راویان کی تعداد مرسل بیان کرنے والوں سے زیادہ ہے۔'' (فتح الباري: ١١/ ٥٩٠، تحت حديث: ٦٧٠٣)

④ دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

"والتحقيق أنهما ليس لهما في تقديم الوصل عمل مطرد، بل هو دائر مع القرينة، فمهما ترجح بها اعتمداه، وإلا فكم حديث أعرضا عن تصحيحه للاختلاف في وصله وإرساله"

''ثابت یہ ہوا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ کا موصول کو مقدم کرنا کوئی کلی قاعدہ نہیں ہے، بلکہ زیادت قرینہ کے تناظر میں پرکھی جاتی ہے۔ جس وقت اس کے موصول ہونے کا قرینہ راجح قرار پائے تو شیخین اس پر عمل کرتے ہیں۔ ورنہ کتنی ایسی احادیث ہیں جن کے موصول اور مرسل ہونے میں اختلاف ہوا اور ان دونوں نے اس کی تصحیح سے اعراض کیا ہے۔''

(فتح الباري: ١٠/ ٢٠٣، تحت حديث: ٥٧٣٩)

⑤ حافظ صاحب مزید رقمطراز ہیں:

''امام بخاری رحمہ اللہ وغیرہ زیادت وغیرہ میں ترجیح کا اعتبار کرتے ہیں،

ان میں سے کسی سے یہ منقول نہیں کہ زیادت کو مطلق طور پر قبول کیا جائے گا۔'' (نخبة الفكر، ص: ٤٧)

ملحوظِ خاطر رہے کہ صحیح بخاری کے متون اور اسانید پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا دراستہ کسی سے مخفی نہیں ہے۔

⑥ حافظ سخاوی کے نزدیک امام بخاری قرائن کے تناظر میں مرسل روایت کو موصول پر ترجیح دیتے ہیں، جیسا کہ انھوں نے امام ابوداود طیالسی کی موصول (زیادۃ الحافظ) روایت کو مرجوح قرار دیا اور مرسل کو اثبت قرار دیا ہے۔

(فتح المغيث: ١/ ٢٠٤)

⑦ دکتور ابوبکر الکافی منهج الإمام البخاري میں زیادۃ الثقہ کے حوالے سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''امام بخاری رحمہ اللہ کے ہاں زیادۃ الثقہ ہمیشہ مقبول نہیں ہوتی اور نہ ہمیشہ قابلِ رد ہوتی ہے۔ قرائن کی بنا پر مقبول اور مردود ہوتی ہے۔''

(منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث و تعليلها من خلال الجامع الصحيح، ص: ٣٦٢و ٣٥٩، ٣٦٦)

⑧ دکتور عبدالسلام بن محمد بن عمر علّوش رقمطراز ہیں:

''ہماری سابقہ بحث سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوجاتی ہے کہ زیادۃ الثقہ کے بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ کا ایک قول نہیں ہے، بلکہ وہ ہر مقام پر اپنے اجتہاد سے زیادت پر حکم لگاتے ہیں۔ اور وہ قرائن کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے زیادت کے بارے میں فیصلہ کرتے ہیں۔''

(تعليل العلل لذوى المقل، ص: ٣٣٩)

⑨ شیخ نادر بن السنوسی العمرانی نے بھی اسی موقف کو ترجیح دی ہے۔

(قرائن الترجيح في المحفوظ والشاذ: ١/ ١١٩۔ ١٢١)

⑩ یہی موقف دکتور خالد بن منصور الدریس کا ہے۔ (الحدیث الحسن: ۲/ ٥٤٠)

ان اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ زیادت کو مطلق طور پر قبول نہیں کرتے، جیسا کہ محترم زبیر صاحب باور کرا رہے ہیں۔

یہاں تک ان کے پہلے قول "کہ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اور زیادت مقبول ہے۔" کی حقیقت آشکارہ ہوگئی۔ اب امام بخاری رحمہ اللہ کے دوسرے قول کی وضاحت کی جاتی ہے۔

دوسرے قول کا جواب:

انھوں نے اپنی تائید میں امام بخاری رحمہ اللہ کا دوسرا قول ذکر کیا ہے کہ انھوں نے "لا نكاح إلا بولي" والی موصول روایت کو زیادۃ الثقہ کی بنا پر قبول کیا ہے۔ جسے ہم پہلے نمبر (۲) کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔

انھوں نے امام بخاری رحمہ اللہ کے اس قول سے جو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس کے رد میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ومن تأمل ما ذكرته عرف أن الذين صححوا وصله لم يستندوا في ذلك إلى كونه زيادة ثقة فقط، بل للقرائن المذكورة المقتضية لترجيح رواية إسرائيل الذي وصله على غيره"

"جو میں نے ذکر کیا ہے، جو بھی اس میں غور وفکر کرے گا تو وہ پہچان لے گا کہ محدثین (امام بخاری، امام ذہلی رحمہما اللہ) نے اس موصول روایت کی تصحیح اس بنا پر نہیں کی کہ وہ محض زیادۃ الثقہ ہے بلکہ اس کی تصحیح کی وجہ وہ مذکورہ قرائن ہیں، جو اسرائیل کی موصول روایت کو دیگر راویوں کی مرسل روایت پر ترجیح دینے کے متقاضی ہیں۔"

(فتح الباري: ۹/ ۱۸٤)

دوسرے مقام پر "لا نكاح إلا بولي" کے ضمن میں لکھتے ہیں:

"اس بحث سے یہ واضح ہو گیا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے موصول حدیث کو مرسل حدیث پر اس وجہ سے ترجیح نہیں دی کہ موصول بیان کرنے والا ایسا اضافہ کرتا ہے جو مرسل بیان کرنے والے کے پاس نہیں ہے۔ بلکہ قرائن کے تناظر میں موصول کو ترجیح دی ہے۔"

(النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر: ٢/ ٦٠٧)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے علاوہ یہی بات حافظ بدر الدین الزرکشی رحمہ اللہ النكت على مقدمة ابن الصلاح (ص: ١٨١) اور حافظ ابن رجب رحمہ اللہ شرح علل الترمذي (٢/ ٦٣٨) نے فرمائی ہے۔

ان تین ائمہ کی تصریح کے بعد اس دعویٰ کی کیا حقیقت باقی رہ جاتی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اسرائیل بن یونس کی زیادت کو قبول کیا ہے، لہٰذا وہ ہر زیادۃ الثقہ بدونِ منافات کو قبول کرتے ہیں۔

یہاں یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ ہم نے اسرائیل کی زیادت، کے تناظر میں فتح الباری (٩/ ١٨٤) سے حافظ ابن حجر کا مذکورہ بالا قول ذکر کیا تھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس زیادت کو قرائن کی بنا پر قبول کیا ہے۔

(الاعتصام، ج: ٦٠، ش: ٣٤، ص: ١٠)

مگر شیخ زبیر صاحب نے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس قول کا کوئی جواب نہ دینے میں عافیت سمجھی۔ چلیے، خیر کوئی بات نہیں، مگر ہوا یوں کہ جس غلط فہمی کا ازالہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا۔ محترم زبیر صاحب نے اسی قول سے دوبارہ استدلال کر لیا!

تیسرے قول کا جائزہ:

انھوں نے امام بخاری رحمہ اللہ کے حوالے سے تیسرا قول یہ ذکر کیا کہ امام صاحب نے "وإذا قرأ فأنصتوا" کو شاذ قرار دیا ہے، جس میں وہ مجتہد اور مأجور ہیں۔

گویا وہ فرمانا چاہتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا اس زیادت بدونِ منافات کو رد کرنا ان کی اجتہادی غلطی ہے، جس بنا پر وہ اکہرے اجر کے حق دار ہیں۔

محلِ تعجب تو یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے جو اقوال ان کے موقف کی تایید کریں وہ تو "اصول" قرار پائیں اور ان میں امام صاحب مجتہد، مُصیب اور دہرے اجر کے حق دار قرار پائیں اور جو اقوال ان کے موقف کی تائید نہ کریں تو ان میں امام صاحب مخطیٔ قرار دیے جائیں۔ سبحان اللہ!

حالانکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے "وإذا قرأ فأنصتوا" کو سلیمان تیمی کے وہم ہونے کی بنا پر رد کیا اور اسرائیل بن یونس وغیرہ کی زیادت کو اساسی حیثیت دیتے ہوئے قبول کیا۔ لہٰذا ان کے تینوں اقوال اپنے اپنے محل پر درست ہیں اور وہ تینوں اقوال ہی میں دُہرے اجر کے حق دار ہیں۔ ان شاء اللہ

"فأنصتوا" کی زیادت کو شاذ کہنے میں امام بخاری رحمہ اللہ کو اسی وقت مخطیٔ قرار دیا جائے گا جب سبھی متقدمین کے فیصلے کے خلاف ان کا فیصلہ ہوگا اور یہاں تو عالم یہ ہے کہ ان سے قبل اور بعد سبھی متقدمین وہی فیصلہ کر رہے ہیں، جو امام العلل فرما رہے ہیں۔

ان دلائل سے یہ بات بخوبی ثابت ہوچکی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ زیادۃ الثقہ کو قرائن کے تناظر میں پرکھتے ہیں۔

② امام مسلم رحمہ اللہ:

محترم زبیر صاحب امام مسلم رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا:

"والزيادة في الأخبار لا يلزم إلا عن الحفاظ الذين لم يعثر عليهم الوهم في حفظهم"

''روایات میں زیادت ان حفاظ سے قبول کی جائے گی جن کے حافظے میں وہم نہیں پایا گیا۔''

اس قول سے استدلال کرتے ہوئے وہ رقمطراز ہیں: ''یعنی امام مسلم رحمہ اللہ کے نزدیک ثقہ حافظ کی زیادت مقبول ہے۔'' (الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۴۷، ص: ۱۱)

ان کے اس استدلال کے حوالے سے عرض ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ اپنے شیخ امام بخاری رحمہ اللہ اور دیگر متقدمین جہابذہ کی طرح زیادۃ الثقہ کو قرائن کے تناظر میں قبول کرتے ہیں۔ پھر امام مسلم کے اس قول سے مذکورہ بالا استدلال کرنا بھی محلِ نظر ہے، کیونکہ انھوں نے ''الحفاظ'' کی اصطلاح استعمال کی ہے، الثقات کی نہیں اور ''الحفاظ'' کا درجہ الثقات سے بلاشبہ بالاتر ہے۔ انھوں نے الحفاظ کی توصیف، یوں فرمائی کہ ''ان کے حافظے میں وہم پایا نہیں جاتا''

اس توصیف سے معلوم ہوا کہ حافظ جس حدیث میں وہم کا شکار ہوگا اس کی وہ روایت لائقِ التفات نہ ہوگی۔ امام مسلم رحمہ اللہ کا اصولِ درایتِ حدیث بھی اسی کا متقاضی ہے۔ اس لیے ان کے اس مطلق قول سے یہ ثابت کرنا کہ وہ زیادۃ الثقہ بدونِ منافات کو مطلقاً قبول کرتے ہیں، درست نہیں۔

ثانیاً: امام مسلم رحمہ اللہ کا یہ قول انھوں نے کتاب "التمييز لمسلم بن الحجاج" سے نقل کیا ہے اور ہم اپنے سابقہ مضمون میں زیادۃ الثقہ کے حوالے

ہے امام مسلم رحمہ اللہ کا تفصیلی کلام نقل کر چکے ہیں کہ انھوں نے امام زہری کی مثال دے کر زیادۃ الثقہ کے مسئلے کی وضاحت کی ہے۔

(کتاب التمییز، ص: ۱۲۶، الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۳۵، ص: ۱۹)

امام مسلم رحمہ اللہ کے اس تفصیلی قول کا کوئی جواب محترم زبیر صاحب نے نہ دیا، بلکہ الٹا ایک غیر واضح قول پیش کر دیا۔ حالانکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ کسی بحث کو نتیجہ خیز بنانے کے لیے اس کے متعلقہ اقوال کا تتبع کیا جائے، نہ کہ کسی ایک مبہم قول پر بنیاد رکھی جائے۔

ثالثاً: ابھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی صراحت گزر چکی ہے ''کہ امام بخاری رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ کا موصول کو مرسل پر مقدم کرنا عمومی قاعدہ نہیں ہے، بلکہ اس کا انحصار قرائن پر ہے۔'' (فتح الباری: ۱۰/ ۲۰۳)

امام مسلم رحمہ اللہ کا زیادۃ الثقہ کو رد کرنا:

رابعاً: ہم نے اپنے سابقہ مضمون میں عرض کیا تھا کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے زیادۃ الثقہ کو وہم کی بنا پر رد بھی کیا ہے۔ جس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

① امام مالک بن انس محدثِ مدینہ نے سند میں ''عن أبیه'' کا واسطہ ذکر کیا، جو باقی راوی بیان نہیں کرتے تو امام مسلم نے اس زیادۃ الثقہ بلکہ زیادۃ الحافظ الجلیل الامام کو خطا کی بنا پر رد کر دیا اور فرمایا:

''والصواب ما قالوا، دون ما قال مالك''

''درست قول ان کا ہے جنھوں نے عن أبیه کا واسطہ ذکر نہیں کیا۔ مالک کا قول صحیح نہیں۔''

(کتاب التمییز لمسلم، ص: ۱۷۲، ۱۷۳، دوسرا نسخہ، ص: ۲۲۰، رقم ۱۰۶)

اگر وہ ہر زیادۃ الثقہ کو قبول کرتے ہوتے تو یہاں بھی امام مالک کی زیادت کو

قبول کرنا چاہیے تھا۔

یہ زیادت دوسرے راویوں کی روایت کے بظاہر منافی بھی نہیں! البتہ مخالف ضرور ہے۔

② سعید بن عبید کی زیادت کو بھی وہم کی بنا پر امام مسلم رحمہ اللہ نے غلط قرار دیا ہے۔

(کتاب التمییز، ص: ۱٤٦، دوسرا نسخہ، ص: ۱۹۲)

یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ انھوں نے سعید بن عبید کی سند کو صحیح مسلم میں ذکر کیا ہے، مگر ان کی زیادت کو حذف کر دیا ہے۔

(صحیح مسلم، حدیث: ۱٦٦۹/۵، طبع دار السلام، حدیث: ٤۳٤۸)

اگر ان کے ہاں ہر زیادۃ الثقہ مقبول ہے تو انھوں نے سعید بن عبید کی زیادت کو صحیح مسلم میں کیوں بیان نہیں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عُبید یہ اضافہ نسیان کی بنا پر بیان کرتے ہیں۔

یہ دونوں مثالیں ہم الاعتصام (ج: ٦٠، ش: ۳۵، ص: ۱۹، ۲۰) میں بیان کر چکے ہیں، مگر جس طرح محترم زبیر صاحب زہری کے حوالے سے امام مسلم رحمہ اللہ کے قول کا جواب نہ دے سکے، اسی طرح ان دونوں مثالوں کا بھی کوئی جواب ان سے بن نہ آیا، جس سے آپ معلوم کر سکتے ہیں کہ انھوں نے امام مسلم رحمہ اللہ کا جو قول ذکر کیا ہے، اس کی حقیقت کیا ہے؟ ان کی تشفی کے لیے مزید عرض ہے کہ

③ عبداللہ بن مسلمۃ القعنبی (ثقة عابد۔ التقریب: ٤۰۰۹) نے سند میں عن أبیہ کا واسطہ ذکر کیا تو امام مسلم رحمہ اللہ نے فرمایا:

"وقوله: عن أبيه، في هذا الحديث، خطأ"

"کہ القعنبی کا اس سند میں "عن أبيه" کا واسطہ ذکر کرنا غلط ہے۔"

(صحیح مسلم، حدیث: ۷۱۱، دارالسلام، حدیث: ۱٦٤۹)

سوال یہ ہے کہ وہ اس زیادۃ الثقہ بدونِ منافات کو کیوں رد کر رہے ہیں؟ کیا

ان میں جمع و تطبیق کو آڑ بنا کر اس واسطہ کو درست قرار نہیں دیا جا سکتا؟

④ محمد بن جعفر جو غندر کے لقب سے معروف ہیں۔ آپ کا شمار شعبہ کے اثبت تلامذہ میں ہوتا ہے۔ جب انھوں نے امام شعبہ سے حدیث بیان کی تو "الخمیس" کا اضافہ کیا۔ امام مسلم رحمہ اللہ نے ان کی حدیث کو تو ذکر کیا مگر "الخمیس" کی زیادت کو حذف کر دیا اور فرمایا:

"وفي هذا الحديث من رواية شعبة قال: وسئل عن صوم يوم الإثنين والخميس، فسكتنا عن ذكر الخميس، لما نُراه وهما" (صحيح مسلم، رقم: ۱۱۶۲، دارالسلام، رقم: ۲۷۴۷)

"شعبہ کی اس روایت میں غندر "الخمیس" کا اضافہ کرتے ہیں یعنی رسول اللہ ﷺ سے پیر اور جمعرات کے روزے کے بارے میں سوال کیا گیا، ہم نے "الخمیس" کے ذکر سے چشم پوشی اس لیے کی کہ وہ ہمارے نزدیک وہم ہے۔"

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ حضرت ابو قتادۃ انصاری رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے سوموار اور جمعرات کے روزے کے بارے میں پوچھا گیا کہ ان دو ایام کے روزوں کی کیا فضیلت ہے؟ اور اس میں الخمیس (جمعرات) کا اضافہ غندر نے بیان کیا، جسے امام مسلم رحمہ اللہ نے وہم کی بنا پر متنِ حدیث میں ذکر نہیں کیا۔ سوال یہ ہے کہ انھوں نے اس زیادت کو کیوں رد کیا؟

⑤ امام حماد بن زید (ثقۃ ثبت فقیہ، التقریب: ۱۴۳۵) حضرت عائشہ کی حدیث میں "توضئی" کا اضافہ کرتے ہیں۔ سنن نسائی (حدیث: ۳۶۴)۔ امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ہشام بن عروۃ سے متعدد شاگرد روایت کرتے ہیں، مگر "توضئی" کا اضافہ حماد کے علاوہ کوئی اور نہیں کرتا۔ ان کے الفاظ ہیں:

”قد روى هذا الحديث غير واحد عن هشام بن عروة ولم يذكر فيه ((وتوضئی)) غير حماد. والله أعلم“ (سنن النسائي، حديث: ٣٦٤)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اسی حدیث کو امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی بیان کیا ہے۔ اور ہشام بن عروۃ کے متعدد شاگردوں کا ایک ہی سند میں ذکر کیا ہے، جیسا کہ سلیمان تیمی اور دیگر راویان کا ذکر ایک ہی سند میں پرو دیا ہے۔ پھر سلیمان تیمی کا تفرد بیان کیا، مگر حماد بن زید کا اضافہ ”توضئی“ بیان نہیں کیا، باوجود کہ ان کی سند کو بھی ذکر کیا۔ پھر فرمایا:

”وفي حديث حماد بن زيد زيادة حرف، تركنا ذكره“

(صحيح مسلم، حديث: ٣٣٣، دارالسلام، حديث: ٧٥٤)

”حماد بن زید کی حدیث میں حرف ”وتوضئی“ کا اضافہ ہے، جسے ہم نے ذکر نہیں کیا۔“

گویا ہشام بن عروۃ کے پانچ شاگرد (وکیع، عبدالعزیز بن محمد، ابو معاویہ، جریر اور نُمیر) ”وتوضئی“ بیان نہیں کرتے، صرف حماد بیان کرتے ہیں۔

زیادت کو رد کرنے کی مزید امثلہ ملاحظہ ہوں:

⑥ ”كتاب التمييز (ص: ١٨٢۔ ١٨٣، حديث: ٤٤)

⑦ التمييز (ص: ١٨٩، تحت حديث: ٥٩)

⑧ أيضاً (ص: ١٩٠، تحت حديث: ٦١، ٦٢)

⑨ أيضاً (ص: ١٩٤، تحت حديث: ٦٦)

⑩ أيضاً (ص: ١٩٩، تحت حديث: ٧٤) وغيره. تلك عشرة كاملة.

ان سبھی دلائل سے یہ بات بخوبی معلوم ہوجاتی ہے کہ وہ زیادت میں قرائن کا اعتبار کرتے ہیں۔ جیسا کہ امام بخاری رحمہ اللہ اور امام ترمذی رحمہ اللہ کرتے ہیں۔

۳ امام ترمذی رحمہ اللہ:

محترم زبیر صاحب نے امام ترمذی رحمہ اللہ کے حوالے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ بھی زیادۃ الثقہ کو مطلق طور پر قبول کرتے ہیں، جس کے لیے انھوں نے العلل الصغیر سے نقل کیا کہ امام صاحب فرماتے ہیں: ''ایسا حافظ جس کے حافظے پر اعتماد کیا جاتا ہے، اگر زیادت بیان کرے تو یہ اس سے مقبول ہوتی ہے۔'' (الاعتصام، ج: ٦٠، ش: ٤٧، ص: ١١)

قارئینِ کرام! اگر وہ تھوڑا سا پیچھے امام ترمذی رحمہ اللہ کا قول نقل کرتے تو یہ حقیقت پردۂ اخفا میں نہ رہتی کہ وہ بھی دیگر متقدمین کی طرح زیادۃ الثقہ کو قرائن کی بنا پر قبول کرتے ہیں۔ چنانچہ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''ورب حديث إنما يستغرب لزيادة تكون في الحديث، وإنما تصحح إذا كانت الزيادة ممن يعتمد على حفظه مثل ما روى مالك بن أنس عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً''
(علل الصغير للترمذي: ٦/ ٢٥٣ المطبوع بآخر الترمذي)

''بسا اوقات حدیث اپنے اندر موجود زیادت کی وجہ سے غریب قرار پاتی ہے، اگر وہ زیادتی ایسے راوی کی ہو جس کے حفظ پر اعتماد کیا جاتا ہے تو اس کی زیادت صحیح ہے، جیسے مالك بن أنس عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً حدیث ہے۔''

امام ترمذی رحمہ اللہ کے اس قول سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں: اولاً: زیادت کا راوی اتقان وضبط میں محدثِ مدینہ امام مالک بن انس رحمہ اللہ کی طرح ہو، جیسا کہ حافظ عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''امام ترمذی رحمہ اللہ نے مطلق تفرد کا ذکر نہیں کیا، بلکہ اس تفرد کو امام

مالک جیسے حافظ سے مقید کیا ہے۔"

(التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح للعراقي، ص: ١١٢)

ثانیاً: امام ترمذی رحمہ اللہ نے ایسی سند پیش کی ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ وغیرہ کے نزدیک اُصح الاسانید ہے۔ (سنن البيهقي: ١٠/ ٢٨٣) بلکہ یہ بھی معروف ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا سارا علم حضرت امام نافع رحمہ اللہ نے محفوظ کیا اور ان کا سارا علم محدث دار الہجرۃ امام مالک رحمہ اللہ نے محفوظ کیا۔

سوال یہ ہے کہ سلیمان تیمی کو ان دونوں نسبتوں میں سے کون سی نسبت ہے؟ کیا وہ ثقاہت میں امام مالک کے درجے کے ہیں؟ کیا ان کی سند اصح الاسانید ہے؟ کیا وہ امام قتادہ بن دعامۃ کے خاص شاگرد ہیں؟

اس لیے ان کا امام ترمذی رحمہ اللہ کے قول سے یہ ثابت کرنا کہ وہ زیادۃ الثقہ کو مطلق طور پر قبول کرتے ہیں، حقائق کے موافق نہیں ہے۔ کیونکہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہ فرمایا کہ "ایسا حافظ جس کے حفظ پر اعتماد کیا جاتا ہے اس کی زیادت مقبول ہوگی۔" جس کی مثال انھوں نے امام مالک بن انس کی دی کہ انھوں نے نافع سے روایت کرتے ہوئے "من المسلمين" کے الفاظ زائد کیے ہیں جبکہ ایوب سختیانی، عبیداللہ بن عمر اور دیگر راویان نافع سے یہ الفاظ ذکر نہیں کرتے۔

محترم زبیر صاحب نے امام ترمذی رحمہ اللہ کا جو قول ذکر کیا ہے، اس کی توضیح میں دکتور بشار عواد، محقق جامع ترمذی، رقمطراز ہیں:

"یہاں یہ تنبیہ ضروری ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کا مطلق قول اختیار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ متعدد احادیث، جنھیں امام صاحب نے معلول قرار دیا ہے، میں وہ موصول اور مرسل، موقوف اور مرفوع، ذکرِ زیادت اور عدمِ ذکرِ زیادت وغیرہ کا اختلاف ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

ان سبھی اشیاء کا مدار قرائن کی تقویت پر ہوتا ہے۔ جیسے اوثق، احفظ یا جماعت کی روایت کا اعتبار کرنا۔ یہی متقدمین کا منہج ہے۔"

(تحقيق جامع الترمذي: ٦/ ٢٥٣۔ المطبوع باسم: الجامع الكبير)

امام ترمذی رحمہ اللہ کا زیادۃ الثقہ کو رد کرنا:

ڈاکٹر بشار عواد کے قول پر مستزاد یہ ہے کہ امام صاحب نے محمد بن فضیل کی موصول روایت کو غلط قرار دیا ہے اور مرسل روایت کو راجح قرار دیا ہے۔

چنانچہ انھوں نے "كتاب مواقيت الصلاة" میں محمد بن فُضيل، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة مرفوعاً حدیث بیان کی ہے۔

(جامع الترمذي، حديث: ١٥١)

اس کے بعد فرماتے ہیں:

"سمعت محمداً يقول: حديث الأعمش عن مجاهد في "المواقيت" أصح حديث محمد بن فضيل عن الأعمش، وحديث محمد بن فُضيل خطأ، أخطأ فيه محمد بن فُضيل"

(جامع الترمذي، حديث: ١٥١)

"میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے سنا کہ "المواقیت" میں الاعمش عن مجاہد کی (مرسل) حدیث، محمد بن فضیل عن الاعمش کی (موصول) روایت سے اصح ہے۔ محمد بن فضیل کی حدیث غلط ہے، جس میں ابن فضیل نے غلطی کی ہے۔"

اگر امام ترمذی رحمہ اللہ اور امام بخاری رحمہ اللہ کے ہاں زیادۃ الثقہ مطلقاً قبول ہوتی تو دونوں (استاذ اور شاگرد) ابن فضیل کی موصول روایت ردّ نہ کرتے۔ گویا زیادۃ الثقہ کے حوالے سے جو موقف امام بخاری رحمہ اللہ کا ہے وہی امام ترمذی رحمہ اللہ بلکہ سبھی متقدمین کا ہے۔

محدثین کا زیادۃ الثقہ کو رد کرنا:

اس روایت کے موصول ہونے کو امام بخاری، امام ترمذی رحمہما اللہ کے علاوہ بھی

امام ابو حاتم رحمہ اللہ۔ (علل الحدیث: ۱/ ۱۰۱، دوسرا نسخہ، ۲۷۳)

امام ابن معین رحمہ اللہ (التاریخ: ۱/ ۲۲۵، ۲/ ٥٣٤، = ۳/ ۳۹۳، فقرۃ: ۱۹۰۹، ٤/ ٦٦، فقرہ: ۳۱۷۵۔ روایة الدوری)

امام دارقطنی رحمہ اللہ (السنن: ۱/ ۲٦۲، دوسرا نسخہ: ۱/ ٥٧٦، حدیث: ۱۰۱۷ و علل الأحادیث: ۱۳/ ۲٧٤، رقم: ۳۱۷۰)

امام ابن عبدالبر (التمہید: ۸/ ۸۷) وغیرہم نے ابن فُضیل کا وہم اور بے اصل قرار دیا ہے۔

امام عقیلی رحمہ اللہ نے "کتاب الضعفاء" (٤/ ۱۱۹) میں موصوف کے ترجمے میں اس موصول روایت کو ذکر کیا ہے۔ جو ان کی طرف سے جرح کی علامت ہے، کیونکہ انھوں نے مجاہد کی موقوف روایت کو اولیٰ بھی کہا ہے۔

اگر امام ترمذی رحمہ اللہ اور مذکورہ بالا ان چھ محدثین کے ہاں زیادۃ الثقہ مطلقاً قبول ہوتی تو وہ ابن فضیل کی موصول روایت کو کبھی غلط قرار نہ دیتے۔

امام البانی رحمہ اللہ بھی سند میں زیادۃ الثقہ کو عام طور پر ترجیح دیتے ہیں، اس لیے انھوں نے بھی ابن فضیل کی اس موصول روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔ السلسلة الصحیحة (٤/ ۲۷۲، حدیث: ۱٦۹٦) ان سے قبل شیخ احمد شاکر بھی اس موصول روایت کی تصحیح کر چکے ہیں۔ تحقیق الترمذی (۱/ ۲۸٤۔ ۲۸٥) مگر شیخ البانی وغیرہ کا یہ موقف درست نہیں۔ ائمۂ محدثین کے مقابلے میں محض اصولیین کی پیروی میں اس اصول کا جابجا سہارا بہر نوع قابلِ التفات نہیں۔ جس کی مزید

تفصیل آئندہ آرہی ہے۔ شیخ بشار عواد نے تقریباً اسی تناظر میں فرمایا کہ متقدمین، ناقدینِ فن جب کسی روایت کو معلول قرار دیں تو متاخرین کی تصحیح اسے قطعی طور پر صحیح نہیں بنا سکتی۔ (مقدمة تحقيق الترمذي للبشار عواد: ١/ ٣٤۔ ٣٧)

ذہبیٔ عصر معلمی فرماتے ہیں:

"تحسين المتأخرين فيه نظر" (الأنوار الكاشفة، ص: ٢٩)

"متاخرین (محدثین) کی تحسین (بسا اوقات) محلِ نظر ہوتی ہے۔"

④، ⑤ امام ابو حاتم رحمہ اللہ اور ابو زرعۃ رحمہ اللہ:

شیخ زبیر صاحب امام ابو حاتم اور امام ابو زرعہ رحمہما اللہ رازیان سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے أبو عوانة وضاح بن عبد الله اليشكری کے اضافے کو قبول کیا ہے، حالانکہ ابو عوانہ اس زیادت کو بیان کرنے میں منفرد ہیں، ان کے مقابل میں سفیان ثوری اس زیادت کو ذکر نہیں کرتے۔ علل الحدیث لابن ابی حاتم (١٣٩٧)

(الاعتصام، ج: ٦٠، ش: ٤٧، ص: ١١ ملخصاً)

بلاشبہ یہاں انھوں نے ابو عوانہ کی زیادت کو قبول کیا ہے، لیکن اس سے یہ اَخذ کرنا کہ وہ ہر زیادۃ الثقہ کو مطلقاً قبول کرتے ہیں، قطعاً درست نہیں۔

امام ابو حاتم اور ابو زرعہ کا زیادۃ الثقہ کو رد کرنا:

امام ابن ابی حاتم کی کتاب العلل پر اجمالی نظر ڈالنے سے بھی یہ مسئلہ عیاں ہو جاتا ہے کہ ان کے ہاں یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں، اس حوالے سے ہم یہاں ایک مثال کی تفصیل پر اکتفا کرتے ہیں۔

ان دونوں ائمہ نے سلیمان بن مہران الاعمش کی مرفوع روایت کو غلط قرار دیا ہے اور اس روایت کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ سلیمان الأعمش، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة مرفوع حدیث بیان کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا:

"ما رأيت النبي ﷺ صام العشر من ذي الحجة قط"

"میں نے نہیں دیکھا کہ کبھی رسول اللہ ﷺ نے عشرۂ ذوالحجہ کے دس روزے (مسلسل) رکھے ہوں۔"

امام ابو حاتم رحمہ اللہ اور امام ابو زرعہ رحمہ اللہ نے اس مرفوع حدیث کو غلط قرار دیا ہے، یعنی ابراہیم نخعی براہِ راست رسول اللہ ﷺ سے بیان کرتے ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور اسود بن یزید نخعی کا واسطہ ذکر نہیں کرتے۔ چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

"ورواه الثوري عن الأعمش ومنصور عن إبراهيم قال: حدثت عن النبي صلى الله عليه وسلم"

(علل الحديث: ١/ ٢٦٥، دوسرا نسخہ، فقرہ: ٧٨١)

یعنی اس کا مرسل ہونا صحیح ہے۔

اگر یہ دونوں جلیل القدر ائمہ زیادۃ الثقہ کو مطلق طور پر قبول کرتے ہوتے تو انھیں اعمش کی اس مرفوع حدیث کو قبول کرنا چاہیے تھا۔

امام دارقطنی رحمہ اللہ بھی ان ائمہ کی طرح اس موصول حدیث کو معلول قرار دے رہے ہیں: العلل للدار قطني (١٥/ ٧٥) پھر فرماتے ہیں: صحیح روایت "الثوري، عن منصور، عن إبراهيم قال: حدثت عن النبي صلى الله عليه وسلم" ہے۔ یعنی امام ابو حاتم رحمہ اللہ اور امام ابو زرعہ رحمہ اللہ نے اعمش کا متابع منصور کو قرار دیا ہے۔ مگر امام دارقطنی رحمہ اللہ نے صرف منصور کا ذکر کیا ہے۔ اور کتاب التتبع میں اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔ (التتبع، ص: ٣٥٣)

جبکہ اسی موصول اور مرفوع سند کو امام مسلم رحمہ اللہ نے صحیح مسلم

(۱۱۷٦، طبع دارالسلام: ۲۷۸۹، ۲۷۹۰) امام ابو عوانہ رحمہ اللہ نے مسند أبي عوانه (المستخرج علی صحيح مسلم: ۳/ ۱۹٦۔ ۱۹۷) امام ابو نُعیم رحمہ اللہ نے المسند المستخرج علی صحيح مسلم (۳/ ۲٦۱، ۲٦۲) امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے صحيح ابن خزيمة (۳/ ۲۹۳، حديث: ۲۱۰۳) اور امام ابن حبان رحمہ اللہ نے صحيح ابن حبان (۵/ ۲٤۷، ح: ۳۵۹۹۔ الإحسان) وغیرہ نے "إبراهيم عن الأسود عن عائشة" مرفوعاً متصلاً بیان کیا ہے۔

اس کا موصول ہونا ہی ہمارے نزدیک راجح ہے۔ دکتور ربیع مدخلی نے بھی اسی موقف کو ترجیح دی ہے۔ (بين الإمامين مسلم والدارقطني، ص: ۲۱۹۔ ۲۲۰)

ابھی آپ ''امام ترمذی رحمہ اللہ '' کے عنوان کے تحت پڑھ آئے ہیں کہ امام ابو حاتم رحمہ اللہ نے محمد بن فُضیل کی موصول روایت کو مرجوح قرار دیا ہے۔

حافظ ابن حجر کی صراحت:

ان کی تشفی کے لیے استاذ الدنیا في علم الحدیث کا ایک قول پیشِ خدمت ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ مصطلح الحدیث کی مختصر ترین کتاب میں فرماتے ہیں:

"والمنقول عن أئمة الحديث المتقدمين كعبد الرحمٰن بن مهدی... وأبي زرعة الرازي وأبي حاتم... وغيرهم اعتبار الترجيح فيما يتعلق بالزيادة وغيرها ولا يعرف عن أحد منهم إطلاق قبول الزيادة"

"متقدمین ائمہ حدیث امام عبدالرحمٰن بن مہدی رحمہ اللہ...، امام ابو زرعہ الرازی، امام ابو حاتم... وغیرہم سے منقول ہے کہ زیادت وغیرہ میں ترجیح کا اعتبار کیا جائے گا۔ ان میں سے کسی ایک سے زیادۃ الثقہ کو مطلق قبول کرنا معروف نہیں ہے۔" (نزهة النظر، ص: ٤۷)

یاد رہے کہ امام ابو حاتم الرازی رحمہ اللہ نے سلیمان تیمی کی زیادت "وإذا قرأ فأنصتوا" کو شاذ قرار دیا ہے۔ جو دلیل ہے کہ وہ ہر زیادۃ الثقہ کو قبول نہیں کرتے۔

امام ابو حاتم رحمہ اللہ نے امام عبدالرزاق کی موصول سند کو غلط قرار دیا ہے، اور مرسل کو ترجیح دی ہے۔ (العلل لابن أبي حاتم؛ فقرة: ٩٠٧)

اسی طرح انھوں نے روح بن عبادۃ کی موصول روایت کو معلول قرار دیا ہے اور مرسل کی تصحیح کی ہے۔ (العلل: ٢٥٨٠)

⑥ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ:

شیخ زبیر صاحب رقمطراز ہیں:

> "ان تمام (ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور ذہبی رحمہم اللہ) کے نزدیک ثقہ کی زیادت صحیح و معتبر ہوتی ہے، والحمد للہ۔"
>
> (الاعتصام، ج: ٦٠، ش: ٤٨، ص: ٢٥)

حالانکہ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ بھی دیگر متقدمین کی طرح زیادت کو قرائن کے تناظر میں قبول کرتے ہیں، اسی لیے تو انھوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں موجود زیادت "وإذا قرأ فأنصتوا" کو شاذ اور غلط قرار دیا۔ کتاب القراءة للبیهقي (ص: ١٣١، ١٣٤) و صحيح ابن خزيمة (٣/ ١٣٩) یہ تضعیف واضح دلیل ہے کہ موصوف زیادت کو مطلق قبول نہیں کرتے اور انھیں یہ تسلیم ہے کہ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ کے ہاں یہ زیادت شاذ ہے۔

امام ابن خزیمہ کا زیادۃ الثقہ کو رد کرنا:

ثانیاً: صحیح ابن خزیمہ سے بھی ہمارے اس دعویٰ کو تقویت ملتی ہے کہ امام

صاحب زیادت کو قرائن کی بنا پر قبول اور ردّ کرتے ہیں۔

چنانچہ اسی بنا پر انھوں نے معتمر اور وکیع بن الجراح کی موصول روایت کو معلول قرار دیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے: امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے معتمر و وكيع بن الجراح، عن سفيان الثوري، عن محارب بن دثار، عن سليمان بن بريدة، عن أبيه کی سند سے دو روایتیں مرفوعاً ذکر کی ہیں۔ ازاں بعد یوں تبصرہ فرماتے ہیں:

"لم يُسند هذا الخبر عن الثوري أحد نعلمه غير المعتمر و وكيع. رواه أصحاب الثوري وغيرهما عن سفيان، عن محارب، عن سليمان بن بريدة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، فإن كان المعتمر و وكيع مع جلالتهما حفظا هذا الإسناد واتصاله فهو خبر غريب غريب"

(صحيح ابن خزيمة: ١/ ١٠، حديث: ١٣، ١٤)

"ہم نہیں جانتے کہ اس حدیث کو سفیان ثوری سے روایت کرتے ہوئے معتمر اور وکیع کے علاوہ کسی اور نے مسند بیان کیا ہو۔ سفیان ثوری کے دیگر شاگرد اسے عن سفیان عن محارب عن سلیمان بن بریدۃ مرسلاً بیان کرتے ہیں۔ معتمر اور وکیع نے اپنی جلالتِ شان کے باوجود اسے متصل بیان کیا ہے!! جو کہ انتہائی غریب حدیث ہے۔"

غور فرمائیں کہ معتمر اور وکیع نے سفیان ثوری سے موصول حدیث بیان کی جبکہ سفیان کے دوسرے شاگرد اسے مرسل بیان کرتے ہیں۔ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے مرسل روایت کو ترجیح دی اور موصول روایت کو "خبر غريب غريب" کہا ہے۔ اگر ان کے ہاں ہر زیادۃ الثقہ مقبول ہوتی تو وہ اس موصول روایت کو کیوں معلول قرار دیتے؟

پھر امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ سے پہلے متعدد محدثین نے اسے معلول قرار دیا ہے۔

چنانچہ امام یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ (علل الحدیث للإمام أحمد بن حنبل: ۳/ ٦٤، فقرہ: ٤١٨٨)، امام ابو زرعہ الرازی رحمہ اللہ (العلل لابن أبي حاتم: ۱/ ۵۸-۵۹ دوسرا نسخہ: ۱۵۲) اور امام ترمذی رحمہ اللہ (سنن الترمذی، حدیث: ٦١) وغیرہ نے اس روایت کا مرسل ہونا راجح اور اصح قرار دیا ہے۔

امام ابن عبدالہادی رحمہ اللہ نے شرح علل ابن ابی حاتم میں صراحت کی ہے کہ امام ابو زرعہ رحمہ اللہ نے اس مرسل روایت کی مطلقاً تصحیح نہیں کی، بلکہ اسے موصول (مرفوع) روایت سے راجح قرار دیا ہے۔ (تعلیقة علی العلل، ص: ۲۱٦)

ان ناقدینِ فن کے اقوال کی روشنی میں یہ بات بخوبی سمجھی جا سکتی ہے کہ اس روایت کا موصول ہونا قطعی طور پر درست نہیں، جس جانب امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ بھی توجہ مبذول کروا رہے ہیں اور ان سے قبل امام ترمذی وغیرہ بھی صراحت کر چکے ہیں۔

یاد رہے کہ حضرت بریدة رضی اللہ عنہ کی یہی روایت صحیح مسلم (۲۷۷، دارالسلام: ٦٤٢) و صحیح ابن خزیمة (۱/ ۹-۱۰، حدیث: ۱۲) میں "سفیان الثوري حدثنی علقمة بن مرثد، عن سلیمان بن بُریدة، عن أبیه" مرفوعاً مروی ہے، یہ روایت بلاشبہ صحیح ہے، محدثین نے جس سند پر نکیر کی ہے وہ "سفیان الثوری، عن محارب بن دثار، عن ابن بریدة، عن أبیه" مرفوعاً ہے۔ یعنی یہ حدیث علقمہ بن مرثد کی سند سے صحیح ہے محارب بن دثار کی سند سے نہیں۔

ترمذی رحمہ اللہ کے تعاقب کا دفاع:

ابھی ہم عرض کر چکے ہیں کہ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ سے پہلے امام ابن القطان، امام ابو زرعہ اور امام ترمذی رحمہ اللہ معتمر اور وکیع کی موصول روایت کو معلول قرار دے چکے ہیں۔ مگر علامہ البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''اس حدیث کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے ارسال کے ساتھ معلول قرار دیا ہے، مگر ہمارے ہاں یہ علت نہیں۔'' (تحقيق سنن أبي داود: ١/ ٣٠٧)

عرض ہے کہ اس موصول روایت کو معلول قرار دینے والے تنہا امام ترمذی رحمہ اللہ نہیں، بلکہ دیگر محدثین بھی ان کے ہمنوا ہیں۔ بلاشبہ ایسے مواقع پر ناقدینِ فن کی آرا ہی راجح اور مستحکم ہوتی ہیں۔ ان کے مقابلے میں متأخرین کے اقوال بے فائدہ ہیں۔

علاوہ ازیں محدث کبیر علامہ البانی رحمہ اللہ زیادۃ الثقہ بالخصوص اسانید میں بہت تساہل برتتے ہیں، جس بنا پر وہ اکثر موصول روایت کو مرسل اور مرفوع حدیث کو موقوف پر ترجیح دیتے ہیں، حالانکہ درست اس کے برعکس ہوتا ہے۔ جیسا کہ متذکرہ بالا حدیث میں بھی امام ترمذی رحمہ اللہ کی بیان کردہ علت کو علّتِ قادحہ تسلیم نہیں کر رہے۔ دکتور احمد بن محمد الخلیل نے بھی علامہ البانی رحمہ اللہ کی معروف کتاب ارواء الغلیل کے تعاقب میں اس جانب توجہ مبذول کروائی ہے۔

مستدرك التعليل على إرواء الغليل (ص: ١٢٠، ١٣١، ١٤٢، ١٥٨، ١٧٤، ٢١٠، ٢٦٢، ٢٧٥، ٣٠٥، ٣١٩، ٣٣٠، ٣٤٤، ٣٨١، ٤١١، ٤١٤، ٤١٧، ٤١٩، ٤٢٩) وغیرہ.

⑦ امام حاکم رحمہ اللہ:

شیخ زبیر صاحب رقمطراز ہیں:

''ان تمام (... حاکم رحمہ اللہ...) کے نزدیک ثقہ کی زیادت صحیح اور معتبر ہوتی ہے۔'' (الاعتصام، ج: ٦٠، ش: ٤٨، ص: ٢٥)

امام حاکم رحمہ اللہ کا زیادۃ الثقہ کے حوالے سے معروف مسلک تو یہی بیان کیا

جاتا ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی صراحت کی ہے۔ ”النکت علی کتاب ابن الصلاح (۲/ ۶۸۷) جبکہ صحیح یہ ہے کہ وہ بھی اس مسئلہ میں قرائن کا اعتبار کرتے ہیں۔

آگے بڑھنے سے قبل ہم المستدرک علی الصحیحین کے حوالے سے یہ توضیح ضروری سمجھتے ہیں کہ انھوں نے المستدرک میں احادیث پر جو حکم لگائے ہیں، ان میں ان سے بہت سہو ہوا ہے۔ اس لیے مطلقاً ان احکام پر ان کی تصحیح و تعلیل کی بنیاد رکھنا محلِ نظر ہے۔ اس سہو کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ موصوف نے المستدرک کی تالیف کی ابتدا اس وقت فرمائی جب وہ اپنی زندگی کی بہتر بہاریں دیکھ چکے، تھے اور وہ اسی کتاب کے ساتھ ساتھ دیگر کتب کی تکمیل میں بھی مشغول تھے۔ ان کی زیادہ تر کوشش یہ تھی کہ وہ احادیث کا ذخیرہ وافر مقدار میں جمع کریں، جیسا کہ انھوں نے مقدمۂ کتاب میں بھی صراحت فرمائی ہے۔

یاد رہے کہ ان کے یہ اوہام المستدرک میں احادیث پر حکم لگانے میں واقع ہوئے ہیں، حدیث کے ضبط میں نہیں، باقی کتب میں وہ محدثین کے منہج پر رواں دواں ہیں، اس لیے زیادۃ الثقہ وغیرہ کے حوالے سے ان کے کسی مطلق قول یا حکم کو بنیاد بنا کر کُلّی حکم سمجھنا قابلِ توجہ ہے، کیونکہ موصوف نے زیادۃ الثقہ کو وہم کی بنا پر رد بھی کیا ہے۔

امام حاکم کا زیادۃ الثقہ کو رد کرنا:

چنانچہ وہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں:

”هذا حديث ليس في إسناده إلا ثقة ثبت، وذكر النهار فيه وهم“

”کہ اس حدیث کی سند میں صرف ثقہ ثبت راوی ہیں اور اس میں

"النہار" کی زیادتی وہم ہے۔" (معرفة علوم الحديث للحاكم، ص: ٥٨)

محدث گوندلوی رحمہ اللہ امام حاکم رحمہ اللہ کے اسی قول پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"معلوم ہوا کہ امام حاکم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی ثقہ کی زیادتی ہر جگہ مقبول نہیں ہوتی۔" (خیر الکلام، ص: ۴۳۔ شذوذ کی بحث)

سوال یہ ہے کہ اگر زیادۃ الثقہ ان کے ہاں ہر جگہ مطلقاً مقبول ہوتی تو انھوں نے "صلاة الليل والنهار مثنى مثنى" میں "النہار" کی زیادت کو وہم قرار کیوں دیا؟ باوجود کہ وہ یہ بھی فرما رہے ہیں کہ اس کی سند میں صرف ثقہ ثبت ہیں۔

زیادۃ الثقہ کو رد کرنے کی دوسری مثال:

امام حاکم رحمہ اللہ کا موقف ایک اور مثال سے بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ چنانچہ موصوف رقمطراز ہیں:

"حديث العتق ثابت صحيح، وذكر "الاستسعاء" فيه من قول قتادة، وقد وهم من أدرجه في كلام رسول الله ﷺ"

"حدیث العتق صحیح اور ثابت شدہ ہے، مگر اس میں مذکور "استسعاء العبد" قتادۃ کا قول ہے، جس نے اسے فرمانِ نبوی کا حصہ قرار دیا ہے اسے وہم لاحق ہوا ہے۔" (معرفة علوم الحديث للحاكم، ص: ٤٠)

حالانکہ امام بخاری اور امام مسلم نے امام قتادہ کے اس قول کو صحیح میں بیان کیا ہے، بلکہ اصول میں ذکر کیا ہے، گویا یہ فرمانِ نبوی کا حصہ ہے امام قتادۃ کا قول نہیں۔ صحیح البخاری (حديث: ٢٤٩٢، ٢٥٠٤، ٢٥٢٦، ٢٥٢٧) وصحیح مسلم (حديث: ١٥٠٣، طبع دار السلام: ٣٧٧٣ ـ ٣٧٧٥)

متقدمین و متاخرین محدثین کا اس زیادت کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ

فرمانِ نبوی ہے یا امام قتادہ کا قول یعنی فتوی ہے؟ شیخین کے ہاں تو یہ فرمانِ نبوی ہے اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں امام بخاری رحمہ اللہ وغیرہ کا دفاع کیا ہے۔

متاخرین نے بھی اس زیادت کو قتادہ کا قول اور فتویٰ قرار دیا ہے جن میں امام دارقطنی رحمہ اللہ (كتاب التتبع، ص: ١٤٩۔ ١٥١، سنن الدارقطني: ٤/ ١٢٥، ١٢٦، علل الأحاديث ١٠/ ٣١٣۔ ٣١٨، سوال: ٢٠٣١) اور حافظ ابو مسعود الدمشقی رحمہ اللہ (كتاب الأجوبة: ١٦٥۔١٦٨) وغیرہ شامل ہیں۔ تفصیل ملاحظہ ہو: سنن البيهقي (١٠/ ٢٨١۔ ٢٨٣)

قارئینِ کرام! ذرا غور فرمائیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ جس زیادت کو صحیح قرار دے رہے ہیں، اسی کو امام حاکم معلول قرار دے رہے ہیں۔ اس کے بعد بھی یہ دعویٰ کرنا کہ وہ زیادۃ الثقہ بدونِ منافات کو مطلق طور پر قبول کرتے ہیں، حقیقت کے برعکس ہے۔

امام حاکم رحمہ اللہ کے موقف کی توضیح میں ملاحظہ ہو: المدخل إلى معرفة الإكليل (ص: ١١٦، ١١٧)

اس لیے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ وغیرہ کا یہ دعویٰ کہ وہ ہر زیادت کو قبول کرتے ہیں، محلِ نظر ہے۔

⑧ امام ذہبی رحمہ اللہ:

محترم زبیر صاحب رقمطراز ہیں:

”ان تمام (...ذہبی رحمہ اللہ) کے نزدیک ثقہ کی زیادت صحیح و معتبر ہوتی ہے۔“ (الاعتصام، ج: ٦٠، ش: ٤٨، ص: ٢٥)

تلخیص المستدرک امام ذہبی رحمہ اللہ کی معروف تلخیص ہے جس میں وہ امام

حاکم رحمہ اللہ کی ذکر کردہ سند کو مختصر طور پر بیان کرتے ہیں اور حدیث عام طور پر مکمل بیان کرتے ہیں، ان دونوں کے ساتھ ساتھ وہ امام حاکم رحمہ اللہ کے کلام کا خلاصہ بھی بیان کر دیتے ہیں، بسا اوقات لفظ "قلت" کے ساتھ اپنا حقِ رائے بھی استعمال کر لیتے ہیں۔

تلخیص المستدرک میں امام ذہبی رحمہ اللہ کے سکوت کو امام حاکم رحمہ اللہ کی موافقت باور کرانا ہمارے نزدیک بڑا مغالطہ ہے، بنا بریں "صححه الحاكم ووافقه الذهبي" جیسی اصطلاح کا مطلق استعمال بھی محلِ نظر ہے، جس کی تفصیلات ہمارے مضمون "صححه الحاكم ووافقه الذهبي کا تحقیقی جائزہ" میں ملاحظہ فرمائیں۔

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ذہبی کا سکوت امام حاکم کی موافقت نہیں ہے۔

اس پر مستزاد یہ ہے کہ امام ذہبی رحمہ اللہ بھی دیگر محدثین کی طرح زیادت کو قرائن کے تناظر میں پرکھتے ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"اگر کسی حدیث کو ثبت راوی مسند بیان کرے یا اسے موقوف بیان کرے یا اسے مرسل بیان کرے اور اس کے دیگر اثبات رفقا اس کی مخالفت کریں تو اعتبار اسی کا ہوگا جس پر ثقات جمع ہوں گے، کیونکہ اکیلا راوی کبھی خطا کر جاتا ہے اور جب کسی جگہ اس کا غلط ہونا راجح ہو وہاں کسی تأویل کی گنجائش نہیں ہے اس لیے جماعت کی روایت کا اعتبار ہوگا۔"

(الموقظة للذهبي، ص: ٥٢، كفاية الحفظة شرح المقدمة الموقظة للشيخ سليم الهلالي، ص: ٢٢٨۔ ٢٢٩) و شرح موقظة الذهبي للشريف حاتم العوني، ص: ١٤٠۔ ١٤١)

امام ذہبی رحمہ اللہ کا یہ قول ان کی مصطلح الحدیث پر مشتمل کتاب میں مذکور ہے۔ جس میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ اس کی دلالت اظہر من الشمس ہے۔

⑨ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ بھی محدثین کی طرح زیادت کو قرائن کے تناظر میں پرکھتے ہیں۔ ان کی متعدد نصوص پہلے گزر چکی ہیں۔
دیکھیے: (النكت على كتاب ابن الصلاح: ٢/ ٦٨٧، ٦٥٣، ٦٥٤، نخبة الفكر، ص: ٤٧، فتح الباري: ٩/ ١٨٤، و ١٠/ ٢٠٣ و ١١/ ٥٩٠)

⑩ خطیب بغدادی رحمہ اللہ بھی قرائن کا اعتبار کرتے ہیں:

پہلے ہم "امام بخاری رحمہ اللہ" کے عنوان کے تحت ذکر کر آئے ہیں کہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے موصول روایت کو مرسل پر ترجیح دی اور کہا کہ ہمارے نزدیک یہ موقف راجح ہے۔ جس بنا پر حافظ ابن الصلاح اور حافظ ابن رجب رحمہما اللہ نے ان کا تعاقب کیا۔ ہم اسی مسئلہ کی مزید توضیح کی غرض سے حافظ بغدادی رحمہ اللہ کا کلام نقل کیے دیتے ہیں۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"الحكم للمسند إذا كان ثابت العدالة، ضابطاً للرواية فيجب قبول خبره ويلزم العمل به وإن خالفه غيره، وسواءٌ كان المخالف له واحدٌ أو جماعة، وهذا القول هو الصحيح عندنا"

"کہ موصول اور مرسل میں اختلاف کی صورت میں موصول روایت بیان کرنے والے کو ترجیح دی جائے گی، جب اس کی عدالت ثابت ہو اور (اس) روایت کا (صحیح) ضبط کرنے والا ہو۔ ایسی صورت میں اس کی حدیث قبول کرنا واجب اور اس پر عمل پیرا ہونا لازم ہے۔ اگرچہ کوئی بھی اس کی مخالفت کرے، خواہ وہ مخالفت کرنے والا ایک

ہو یا جماعت، یہی قول ہمارے نزدیک صحیح ہے۔"

(الکفایة للخطیب البغدادی: ۲/ ۴۹۹)

حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ اس قول سے یہ سمجھے کہ وہ سند میں زیادۃ الثقہ کو مطلق طور پر قبول کرتے ہیں، حالانکہ یہ فہم قابلِ غور ہے، کیونکہ انھوں نے "ضابطاً للروایة" کی قید لگائی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ ان کے ہاں اس وقت موصول روایت کو مقدم کیا جائے گا، جب اسے بیان کرنے والے نے صحیح ضبط کیا ہوگا۔ اس کے بعد اس کی مخالفت مضر نہ ہوگی، خواہ جو بھی اس کی مخالفت کرے اور جتنے بھی مخالفت کریں۔

انھوں نے یہ بات "لا نکاح إلا بولي" کے تناظر میں کہی ہے۔ جسے یونس بن ابی اسحاق السبیعی، اسرائیل بن یونس اور قیس بن الربیع تینوں ابو اسحاق سے مسند اور موصول بیان کرتے ہیں۔ جبکہ سفیان ثوری اور شعبہ بن الحجاج اسے ابو اسحاق سے مرسل بیان کرتے ہیں۔ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے اس کے موصول ہونے کو ترجیح دی ہے، جس کا قرینہ انھوں نے بایں الفاظ بیان کیا ہے:

"إسرائيل هو أثبت في أبي إسحاق" (الکفایة: ۲/ ۵۰۳)

"اسرائیل، ابو اسحاق سے روایت کرنے میں اثبت الناس ہے۔"

پھر خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے اپنی تایید میں امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ قول ذکر کیا:

"ثقہ کی زیادت مقبول ہے، اسرائیل بن یونس ثقہ ہیں، اگرچہ شعبہ اور ثوری نے اسے مرسل بیان کیا ہے، مگر یہ ارسال حدیث کی صحت کے لیے مضر نہیں ہے۔" (الکفایة: ۲/ ۵۰۳)

پہلے آپ "امام بخاری رحمہ اللہ" کے عنوان کے تحت پڑھ آئے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے اس قول سے سند میں زیادۃ الثقہ کا مطلق طور پر قبول ہونا ثابت

نہیں ہوتا، جیسا کہ حافظ بدر الدین زرکشی، حافظ ابن رجب اور حافظ ابن حجر رحمہم اللہ نے تصریح کی ہے۔

اس لیے یہ دعویٰ کرنا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے مذکورہ بالا قول سے خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے سند میں زیادۃ الثقہ کے مطلقاً قبول ہونے کا نظریہ اُخذ کیا ہے، محلِ نظر ہے۔ جس کی تردید آئندہ آنے والی دو دلیلوں سے بھی ہوتی ہے۔

خطیب کے ہاں زیادۃ الثقہ کی دو قسمیں:

دوسری دلیل یہ ہے کہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے اسانید میں زیادۃ الثقہ کے حوالے سے ایک کتاب تصنیف فرمائی، جس کا نام "تمييز المزيد في متصل الأسانيد" رکھا، اس کتاب میں زیادۃ الثقہ کے حوالے سے دو قسمیں بنائیں۔ پہلی قسم میں ان اسانید کو درج کیا، جن میں زیادۃ الثقہ مقبول ہے اور دوسری قسم میں ان اسانید کو ذکر کیا جن میں زیادۃ الثقہ لائقِ التفات نہیں۔

حافظ ابن رجب رحمہ اللہ کے الفاظ ہیں:

"وقد صنف في ذلك الحافظ أبوبكر الخطيب مصنفا حسناً سماه ((تمييز المزيد في متصل الأسانيد)) وقسمه قسمين: أحدهما: ما حكم فيه بصحة ذكر الزيادة في الإسناد وتركها. والثاني: ما حكم فيه برد الزيادة وعدم قبولها"

(شرح علل الترمذي لابن رجب: ٢/ ٦٣٧۔ ٦٣٨)

یہ بالکل واضح دلیل ہے کہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ زیادۃ الثقہ میں قرائن کو پیشِ نظر رکھ کر فیصلہ کرتے ہیں۔

خطیب کا زیادۃ الثقہ کو رد کرنا:

اس حوالے سے تیسری دلیل خود حافظ بغدادی رحمہ اللہ کا قول ہے، جس میں

انھوں نے مرسل روایت کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ موصوف فرماتے ہیں:

"ومنهم من يكتبها على معنى المعرفة لعلل المسندات بها، لأن في الرواة من يسند حديثا يرسله غيره، ويكون الذي أرسله أحفظ وأضبط فيجعل الحكم له. وقد قال أحمد بن حنبل مثل هذا"

"بعض محدثین مراسیل کو بطورِ معرفت لکھتے ہیں، تاکہ ان کی بدولت موصول احادیث کو معلول قرار دیا جائے، کیونکہ جس حدیث کو بعض راوی موصول بیان کریں اسی کو دوسرے مرسل بیان کرتے ہیں اور جو مرسل بیان کرتے ہیں وہ احفظ اور اضبط ہوتے ہیں اس لیے یہی مرسل راجح ہوتی ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے بھی اسی طرح فرمایا ہے۔"

(الكفاية للخطيب: ٢/ ٤٥٥)

اس قول سے معلوم ہوا کہ موصوف بھی مرسل روایت کو موصول پر ترجیح دیتے ہیں۔ جب مرسل کا راوی احفظ اور اضبط ہو۔

خطیب بغدادی رحمہ اللہ کے ان دونوں اقوال اور ان کی کتاب "تمييز المزيد في متصل الأسانيد" سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ زیادۃ الثقہ کو قرائن کے تناظر میں پرکھتے ہیں۔ اور اسی کے مطابق فیصلہ دیتے ہیں۔

حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے اسرائیل کی زیادت کے حوالے سے خطیب کا قول دیکھا اور "المزيد في متصل الأسانيد" کتاب دیکھی تو اپنے فہم کی وجہ سے دونوں میں تعارض پایا اور ان کے الکفایۃ والے قول کو فقہ اور اصولِ فقہ میں درست قرار دیا، کیونکہ اصولیوں کے ہاں زیادۃ الثقہ مطلق طور پر مقبول ہے۔

حافظ ابن رجب رحمہ اللہ جب خطیب بغدادی رحمہ اللہ اور حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ

کے قول پر مطلع ہوئے تو انھوں نے بھی خطیب بغدادی رحمہ اللہ کے اس قول کو اسی طرح سمجھا جیسا کہ حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ نے سمجھا ہے۔ اور خطیب بغدادی رحمہ اللہ پر تنقید کی کہ وہ سند میں زیادۃ الثقہ کو مطلق طور پر قبول کرتے ہیں۔ یہ متقدمین حفاظ کا منہج نہیں، بلکہ اصولیوں کی کتب سے مأخوذ ہے۔ ان کا یہ موقف خود ان کی کتاب "تمییز المزید" کے خلاف ہے۔ لہٰذا خطیب بغدادی رحمہ اللہ کی اس بارے میں آرا متصادم ہیں۔ (شرح علل الترمذي لابن رجب: ٢/ ٦٣٧۔ ٦٣٨)

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے اپنے پہلے قول میں "ضابطاً للروایة" کی شرط سے موصول روایت کو اختلاف کی صورت میں ترجیح دی ہے۔ ان کی کتاب تمییز المزید بھی اس مسئلہ میں نص ہے کہ ان کے ہاں زیادت کا حکم یکساں نہیں ہے۔ جبکہ تیسرے قول میں تو وہ مرسل روایت کو موصول پر ترجیح دے رہے ہیں۔ اس لیے ان کا وہی موقف معلوم ہوتا ہے جو دیگر ناقدین کا ہے۔ ان دونوں ائمہ کا ان پر تنقید کرنا قابلِ غور ہے۔ واللہ اعلم

قارئینِ کرام! آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ امام شافعی، امام بخاری، امام مسلم، امام ترمذی، امام ابو حاتم، امام ابو زرعہ الرازی، امام ابن خزیمہ، امام حاکم، امام ذہبی، حافظ ابن حجر، حافظ خطیب بغدادی رحمہم اللہ زیادۃ الثقہ میں قرائن کا اعتبار کرتے ہیں، جن کی بنا پر انھوں نے بعض زیادات کو رد بھی کیا ہے۔ جس کی معمولی سی جھلک آپ اوپر ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ حالانکہ یہ وہی محدثین ہیں جن کے بارے میں محترم زبیر صاحب کا دعوی ہے کہ وہ زیادۃ الثقہ بدونِ منافات کو مطلق طور پر قبول کرتے ہیں۔

صرف امام ابن حزم رحمہ اللہ اور امام ابن حبان رحمہ اللہ زیادۃ الثقہ کو مطلق طور پر قبول کرتے ہیں۔

تیسرا حصہ

زیادۃ الثقہ کی قبولیت
قرائن کے تناظر میں

محترم زبیر صاحب کی نویں دلیل کے بعد اب ہم دسویں دلیل (آخری) کی طرف چلتے ہیں۔

چنانچہ وہ رقمطراز ہیں:

''ان دس مثالوں سے یہ ثابت کر دیا گیا ہے کہ ثقہ راوی کی زیادت اگر من کل الوجوہ منافی نہ ہو، جس میں تطبیق وتوفیق ممکن ہی نہیں ہوتی تو پھر عدمِ منافات والی یہ زیادت مقبول و حجت ہے۔''

(الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۴۸، ص: ۲۷)

قرائن کا اعتبار:

یہ دس مثالیں دراصل ہمارے موقف ہی کی مؤید ہیں، آگے بڑھنے سے پہلے ہم زیادۃ الثقہ کے حوالے سے اپنی بات دہرانا چاہتے ہیں تاکہ اصل حقیقت منکشف ہو جائے۔ ہم نے سابقہ مضمون میں عرض کیا تھا:

''زیادتی کے رد اور انکار کا مدار اس پر ہوگا کہ وہ زیادتی دوسرے ثقہ راویوں کی روایت کے منافی ہو تو ایسی صورت میں جمہور محدثین کے ہاں ناقابلِ اعتبار ہوگی۔ اگر وہ منافی نہ ہو اور کوئی قرینہ اس زیادت

کے خطا، نسیان یا وہم پر بھی دلالت نہ کرے یعنی اس زیادت کو ایک مستقل حدیث ایسی اساسی حیثیت حاصل ہو تو وہ زیادت بلاشبہ قابلِ قبول ہوگی۔'' (الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۳۴، ص: ۱۱)

اگر وہ ہمارے موقف کے اس جملے ''اگر وہ (زیادت) منافی نہ ہو اور کوئی قرینہ اس زیادت کے خطا، نسیان یا وہم پر بھی دلالت نہ کرے...'' پر رُک کر تھوڑا سا غور و فکر فرما لیتے تو یقیناً ان مثالوں کو پیش کرنے میں اتنی کلفت نہ اٹھاتے، کیونکہ جس زیادت کو متقدمین محدثین غلط، وہم یا نسیان قرار نہ دیں، اس کے قبول ہونے میں کسی قسم کا کوئی شائبہ نہیں ہونا چاہیے۔ اب ان امثلہ کا تجزیہ پیشِ خدمت ہے۔

پہلی مثال اور علامہ مبارکپوری رحمہ اللہ:

محترم زبیر صاحب کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ہلب الطائی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں امام یحییٰ بن سعید القطان نے ''علی صدرہ'' کا اضافہ کیا ہے جو امام سفیان کے علاوہ دوسرے نہیں بیان کرتے۔ محدث مبارکپوری رحمہ اللہ نے نیموی صاحب کا بڑا مضبوط اور زبردست رد کیا ہے۔ (الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۴۷، ص: ۱۲۔۱۳)

اس مثال کے حوالے سے عرض ہے کہ محدثین نے امام العلل ابن القطان رحمہ اللہ کی زیادت کو وہم قرار نہیں دیا۔ لہٰذا اسے اساسی حیثیت دیتے ہوئے قبول کیا جائے گا۔ باقی رہا محدث مبارکپوری رحمہ اللہ کا ''مضبوط اور زبردست رد'' تو وہ ملاحظہ ہو، چنانچہ وہ اس زیادت کے بارے میں رقمطراز ہیں:

''وكذلك زيادة ''على صدره'' محفوظة مقبولة، لأنها ليست منافية لرواية من لم يزدها، ولم يحكم عليها أحد من المحدثين النقاد بأنها غير محفوظة'' (أبكار المنن، ص: ۱۰۷)

ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ''علی صدرہ'' ایسی زیادت ہے، جس پر

ناقدینِ فن میں سے کسی نے بھی غیر محفوظ ہونے کا حکم نہیں لگایا۔

سوال یہ ہے کہ سلیمان تیمی کیا ثقاہت میں امام ابن القطان رحمہ اللہ کے ہم پلّہ ہیں، پھر ان کی زیادت کو کسی بھی ناقدِ فن نے غیر محفوظ قرار نہیں دیا؟ ان دونوں سوالات کے جوابات آپ پہلے معلوم کر آئے ہیں۔

مبارکپوری کا زیادۃ الثقہ کو رد کرنا:

ایک دوسرے مقام پر مبارک پوری رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

اگر کوئی سوال کرے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں "ثم لا یعود" حضرت عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی حدیث میں "فصاعداً" اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں "وإذا قرأ فأنصتوا" کی زیادت کو متقدمین قبول کیوں نہیں کرتے، باوجودکہ یہ زیادات اصل حدیث کے منافی نہیں ہیں؟"

علامہ مبارکپوری رحمہ اللہ جواباً فرماتے ہیں:

"لأنه قد وضح لهم دلائل على أنها وهم من بعض الرواة"

"کیونکہ ان محدثین پر دلائل سے واضح ہوگیا کہ یہ زیادت راوی کا وہم ہے۔" (تحفة الأحوذي: ١/ ٢١٧، دیکھیے: أبكار المنن، ص: ١١١)

انصاف شرط ہے کہ محدثین نے "فأنصتوا" کی زیادت کو اس لیے رد نہیں کیا کہ یہ سلیمان تیمی کا وہم ہے!

محدث مبارکپوری رحمہ اللہ صرف نیموی صاحب پر مضبوط اور زبردست رد کر رہے ہیں یا اس کی زد میں کوئی اور بھی آ رہا ہے؟ دیدہ باید!

دوسری مثال کی حقیقت:

محترم زبیر صاحب فرماتے ہیں:

حضرت عبادۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں "خلف الإمام" کا اضافہ محمد بن یحیٰ الصفار نے کیا ہے۔ اور مولانا اثری حفظہ اللہ نے اس زیادت کو صحیح کہا ہے اور توضیح الکلام میں امام بیہقی، سیوطی، اور متقی ہندی رحمہم اللہ سے تصحیح بھی نقل کی ہے۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں، مگر خبیب صاحب اس کی بالکل مخالف سمت پر بڑی تیزی سے رواں دواں ہیں۔ (الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۴۷، ص: ۱۳ محصلہ)

گویا "خلف الإمام" زیادت کی کوئی اصل تو موجود ہے، جبکہ اس کے مقابلے میں "وإذا قرأ فأنصتوا" کی اصل دنیا میں موجود ہے، جسے محدثین نے تسلیم کیا ہو؟

رہا یہ الزام کہ راقم کبار کی ''مخالف سمت پر تیزی سے رواں دواں'' ہے۔ اس سلسلے میں عرض ہے کہ احادیث کی تصحیح اور تعلیل میں ہمارا منہج وہی ہے جو ہمارے جلیل القدر اور جہابذہ محدثین کا ہے اور ہم انھیں کے نقشِ قدم پر رواں دواں رہنے کو اپنے لیے باعثِ افتخار سمجھتے ہیں۔ اس لیے قطعاً ہم یہ جسارت نہیں کر سکتے کہ ان کے خلاف کوئی فیصلہ دیں یا ان کی رائے کو مرجوح قرار دیں اور اپنی رائے کو راجح قرار دینا پسند کریں۔ حاشا وکلّا

تیسری مثال:

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزولِ دنیا کے بارے میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مروی ہے، جس میں احمد بن ابراہیم نے "من السماء" کا اضافہ کیا ہے اور اس اضافے کو امام بیہقی نے "الأسماء والصفات" میں ذکر کیا ہے۔

(الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۴۷، ص: ۱۴، ملخصہ)

نہایت ادب سے استفسار ہے کہ کس محدث نے اس زیادت کو وہم قرار دیا ہے؟

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آسمان پر موجودگی پر متعدد احادیث دلالت کرتی ہیں۔ قربِ قیامت زمین پر دوبارہ نزول بھی اہلِ سنت والجماعت کا مسلّمہ عقیدہ ہے، اس لیے اگر کوئی ثقہ راوی اس نزول کی صراحت کر دیتا ہے کہ ان کا نزول آسمان سے ہوگا تو اس میں استحالہ کیا ہے۔

چوتھی مثال اور محدث مبارکپوری رحمہ اللہ:

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں امام ابن جریج نے "هي له تطوع وهي لهم مكتوبة" کا اضافہ کیا ہے۔

نیموی صاحب نے اس پر کلام کیا ہے اور محدث مبارکپوری نے ان کا رد کیا ہے۔ (الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۴۷، ص: ۱۴ ملخصہ)

محدث مبارکپوری رحمہ اللہ نے کیا رد کیا ہے؟ چنانچہ محترم زبیر صاحب ان کا قول یوں نقل کرتے ہیں۔

"كلا، بل هذه الزيادة صحيحة، فإنها زيادة من ثقة حافظ، ليست منافية لرواية من هو أحفظ منه أو أكثر عدداً"

(أبكار المنن، ص: ٢٤٩)

① مولانا مبارکپوری رحمہ اللہ کے اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ زیادت ثقہ حافظ ابن جریج کی ہے۔ ② احفظ راوی کی روایت کے منافی نہیں۔ ③ جماعت کی روایت کے منافی نہیں۔

اگر ان قرائن کو "فأنصتوا" پر منطبق کریں تو نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ ① یہ ثقہ کی زیادت ہے۔ ② لیکن أحفظ، أثبت الناس راویوں کی روایت کے منافی ہے۔ ③ اکثر بلکہ قتادہ کے سبھی شاگردوں کی روایت کے منافی ہے۔ ④ جمہور محدثین کا اس پر نقد موجود ہے۔

وہ ابن جریج کی زیادت کے بارے میں علامہ مبارکپوری رحمہ اللہ کا قول پیش کرتے ہیں، مگر تیمی کی زیادت کے بارے میں ان کے قول سے صرفِ نظر کیوں فرماتے ہیں؟ حالانکہ دونوں مقامات پر محدث مبارکپوری رحمہ اللہ نے محدثین کا دامن چھوڑا نہیں!

پانچویں مثال اور قرائن کا اعتبار:

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مالک بن مغول سے روایت کرتے ہوئے عثمان بن عمر "الصلاة في أول وقتها" کے الفاظ بیان کرتے ہیں، جبکہ مالک بن مغول کے دیگر تلامذہ ''اول'' کا لفظ ذکر نہیں کرتے۔

ولید بن عیزار سے مالک بن مغول کے علاوہ شعبہ، مسعودی، ابو یعفور وغیرہ بھی ''اول'' کی زیادتی بیان نہیں کرتے۔

"أول" والی روایت کو امام ابن خزیمہ، امام ابن حبان، امام حاکم، اور امام ذہبی! نے صحیح قرار دیا ہے۔ اور یہ "أول وقتها" والی روایت صحیح ہے۔

(الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۴۷، ص: ۱۵۔ ملخصاً)

پہلا قرینہ:

عرض ہے کہ متذکرہ بالا مصححینِ حدیث، ما سوائے امام ذہبی، کی طرح امام بیہقی رحمہ اللہ نے بھی ''الخلافیات'' میں اس زیادت کو قرائن کی بنا پر قبول کیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

"الزيادة من الثقة مقبولة عندهما وعند الفقهاء، إذا انضم إلى رواية ما يؤكدها، وإن كان الذي لم يأت به أكثر عدداً"

''زیادۃ الثقہ ان دونوں (امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ) کے ہاں

مقبول ہے۔ جب زیادت والی روایت کا کوئی مؤکد (ترجیح دینے والا) مل جائے جو اس روایت میں موجود مسئلہ کی تاکید کردے خواہ اس زیادت کو جماعت نے بیان نہ کیا ہو۔''

(البدر المنیر لابن الملقن: ۲/ ۶۰۷، و مختصر الخلافیات لابن فرحون: ۱/ ۵۲۲)

دوسرا قرینہ:

پھر ''میقاتها'' اور ''أول وقتها'' کے معنی ومفہوم میں کوئی جوہری فرق بھی نہیں۔ محدثین نے ''وقتها'' اور اس جیسے دوسرے الفاظ سے ''أول وقتها'' کا معنی بھی سمجھا ہے۔ جیسا کہ علامہ ابن بلبان رحمہ اللہ کی صحیح ابن حبان پر تبویب سے اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ حافظ الاشبیلی رحمہ اللہ نے بھی الأحکام الکبری (۱/ ۵۵۳) میں اسی عدمِ تفریق کو ملحوظ رکھا ہے۔ محدث البانی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی ان کا معنی ایک ہی ہے۔ (تحقیق سنن أبي داود: ۲/ ۳۰۶)

دوسرے یہ کہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے بھی یہ تصریح کی ہے کہ عثمان بن عمر، مالک بن مغول سے روایت کرنے میں منفرد نہیں، بلکہ شعبہ سے روایت کرتے ہوئے علی بن حفص نے عثمان کی متابعت کی ہے۔ نیز ابو عمرو الشیبانی عن رجل من أصحاب النبي ﷺ (ابن مسعود) سے اس زیادت کی اور بھی سند ہے۔

عثمان بن عمر سے الحسن بن مکرم البزار نے اسی طرح روایت کی ہے اور ابن مکرم کی متابعت محمد بن بشار بُندار نے کی ہے۔ اور یہ دونوں ثقہ راوی ہیں۔

دیکھیے: (البدر المنیر لابن الملقن: ۲/ ۶۰۶۔ ۶۰۸)

تیسرا قرینہ: حدیث کے شواہد:

تیسرے یہ کہ اس معنی کی روایات حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت ابوہریرہ، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں، ان کے

ذکر کے بعد امام ابن الملقن رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"فقد صح الحديث بشواهده، ولله الحمد"

(البدر المنير: ٢/ ٦٠٩)

"یہ حدیث "أول وقتها" اپنے شواہد کی بنا پر صحیح ہے۔"

سوال یہ ہے کہ کیا یہ قرائن اور تقویت کی نسبتیں "وإذا قرأ فأنصتوا" کی زیادت میں بھی پائی جاتی ہیں؟

چھٹی مثال اور امام البانی رحمہ اللہ:

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی تشہد والی حدیث میں زائدہ بن قدامۃ نے انگشتِ شہادت کے حوالے سے "یحر کھا" کا لفظ زائد بیان کیا ہے۔ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے بھی یہ تصریح فرمائی ہے کہ یہ لفظ زائدہ کے علاوہ کوئی اور بیان نہیں کرتا۔ اس لفظ پر معاصرین نے کلام کیا ہے۔ مگر شیخ البانی رحمہ اللہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ علامہ البانی رحمہ اللہ نے اپنی تایید میں صحیح اور ضعیف جتنی روایات پیش کی ہیں، ان میں سے زائدہ کی روایت کے علاوہ کسی ایک میں بھی یحر کھا کا لفظ نہیں ہے۔

فضیلۃ الشیخ مولانا عبدالمنان نور پوری رحمہ اللہ نے محدث البانی کی اس تصحیح کو بطورِ حجت پیش کیا ہے۔ اور اس سے استدلال کیا ہے۔ لہٰذا محترم حافظ صاحب بھی ثقہ کی زیادت کو صحیح سمجھتے ہیں۔ (الاعتصام، ج: ٦٠، ش: ٤٧، ص: ١٥۔ ١٦۔ ملخصاً)

عرض ہے کہ ہم بھی دیگر محدثین کی طرح زیادۃ الثقہ کو قبول کرتے ہیں مگر اسی نہج پر جس پر محدثین قبول کرتے ہیں۔ اس لیے امام البانی رحمہ اللہ کا اس زیادت کو شاذ کہنے والوں کا رد کرنا اور استاذ العلماء فضیلۃ الشیخ حافظ عبدالمنان نور پوری رحمہ اللہ کا ان کی موافقت کرنا ہمیں چنداں مضر نہیں، کیونکہ ہم بھی "یحر کھا"

کی زیادت بلکہ تصریح کو درست سمجھتے ہیں، کیونکہ ناقدینِ فن بھی ایسی زیادت قبول کرتے ہیں۔

بلاشبہ زائدہ بن قدامۃ کے علاوہ کوئی اور راوی "یحرکھا" کا لفظ ذکر نہیں کرتا، تاہم دوسرے راوی یہی روایت ایسے الفاظ سے بیان کرتے ہیں، جن سے یہی مفہوم مترشح ہوتا ہے، جس کی تفصیل علامہ البانی رحمہ اللہ نے السلسلة الصحيحة (۷/ ۵۵۳) میں بیان کی ہے۔

اس لیے زائدہ بن قدامۃ کا یہ تفرد ہی نہیں۔ اگر محدث البانی رحمہ اللہ نے اسے شاذ کہنے والوں کا رد کیا ہے تو اس میں اچنبھے کی کیا بات ہے؟

محدث البانی رحمہ اللہ نے حضرت وائل بن حجر رحمہ اللہ کی تقویت کے لیے مزید تین شواہد ذکر کیے ہیں، جن میں حضرت عبدالرحمٰن بن ابزی رضی اللہ عنہ، حضرت ابو حمید الساعدی رضی اللہ عنہ اور حضرت خفاف بن ایماء رضی اللہ عنہ کی روایات ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

"السلسلة الصحيحة (حديث: ۳۱۸۱، تمام المنة، ص: ۲۱٤۔ ۲۲۲)

استفسار یہ ہے کہ "فأنصتوا" کا بھی کوئی قابلِ ذکر متابع موجود ہے یا کوئی معتبر شاہد موجود ہے جس طرح کہ زائدہ کے چار معنوی متابع اور تین شاہد موجود ہیں۔

باقی رہا کہ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے اس زیادت کے تفرد کی طرف اشارہ کیا ہے تو اس سے مقصود محض اسی لفظ کا تفرد ہے، نکارت مراد نہیں، کیونکہ وہ خود اس لفظ سے استدلال کرتے ہوئے اس کے مطابق ترجمۃ الباب قائم کر رہے ہیں۔

ساتویں مثال:

صحیحین میں غنائے جاریتین والی روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔

اس میں ہشام بن عروہ سے امام حماد بن اسامہ ابو اسامہ "قالت: ولیستا بمغنیتین" کا جملہ روایت کرنے میں منفرد ہیں، جبکہ ہشام کے دیگر تلامذہ یہ جملہ ذکر نہیں کرتے۔ مولانا ارشاد الحق اثری ﷾ بھی اس زیادت کو صحیح اور مقبول سمجھتے ہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک قولِ راجح میں متنِ حدیث میں ثقہ راوی کی زیادت مقبول ہے۔ (الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۴۷، ص: ۱۶ محصلہ)

عرض ہے کہ یہ زیادت اگرچہ حماد بن اسامہ ہی بیان کرتے ہیں، مگر یہ حضرت عائشہ ﷞ ہی کا قول ہے۔ جیسا کہ "قالت" مؤنث کا صیغہ بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ پھر کسی محدث نے اس جملہ کو ابو اسامۃ کا وہم قرار نہیں دیا، جبکہ اس کے برعکس امام بخاری اور امام مسلم ﷭ نے اس زیادت کو صحیحین میں ذکر کیا ہے۔

استاذ اثری ﷾ کا قرائن کا اعتبار کرنا:

رہا یہ موقف کہ مولانا اثری ﷾ کے نزدیک قولِ راجح میں "متنِ حدیث میں ثقہ راوی کی زیادت (مطلقاً) مقبول ہے" تو یہ دعویٰ توجیه القول بما لا یرضیٰ به قائله کا مصداق ہے۔ کیونکہ استاذ محترم ﷾ بھی جمہور محدثین کی طرح زیادت کو قرائن کے تناظر میں پرکھتے ہیں، پھر اس کے مطابق اس کے غلط یا صحیح ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ جیسا کہ انھوں نے "وإذا قرأ فأنصتوا" والی زیادت کو بھی محدثین کی آرا کی روشنی میں غلط اور وہم قرار دیا ہے اور ان لوگوں کی تردید کی ہے جو اسے محفوظ کہتے ہیں۔

اب ابو اسامہ حماد بن اسامہ کی زیادت کے بارے میں ان کا فیصلہ ملاحظہ ہو:

"ہشام کی روایت میں ابو اسامہ کا اضافہ ① ثقہ ثبت راوی کا ہے۔ ② جو کسی لفظ کے منافی نہیں، اس لیے یہ بالکل صحیح ہے۔ ③ شیخین کا

اسے اپنی ''الصحیح'' میں ذکر کرنا۔ ④ اور کسی قابلِ اعتماد محدث کا اس پر اعتراض نہ کرنا۔ اس کے صحیح ہونے کی برہان ہے۔''

(اسلام اور موسیقی پر اشراق کے اعتراضات کا جائزہ از استاذ اثری حفظہ اللہ، ص: ۲۶)

لیجیے: ''قولِ راجح میں متنِ حدیث میں ثقہ راوی کی زیادت کے مقبول'' ہونے کی حقیقت!

قارئینِ کرام! فیصلہ آپ کے ہاتھ میں ہے کہ استاذ اثری حفظہ اللہ نے زیادۃ الثقہ کو مطلق طور پر قبول کیا ہے یا اس کے درست اور غلط ہونے پر دلالت کرنے والے قرائن کو ملحوظ رکھا ہے؟ اور اس حوالے سے ہمارے مہربان جو باور کرا رہے ہیں، وہ کس حد تک حقیقت کے قریب ہے؟

آٹھویں مثال:

حضرت ابو قتادۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ذکر ہے کہ ایک رات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس سے گزرے تو نوافل میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو انتہائی پست آواز میں جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہایت بلند آواز میں قراءت کرتے ہوئے سنا۔

صبح کو صاحبین سے اس انداز میں قراءت کی حکمت دریافت کی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جواباً عرض کیا کہ ''جس سے میں سرگوشی کر رہا تھا، میں نے اسے سنا دیا ہے۔'' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ابوبکر رضی اللہ عنہ! آواز تھوڑی سی بلند کرو۔''

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ ''میں ہلکی نیند سوئے ہوؤں کو بیدار کرتا ہوں اور شیطان کو بھگاتا ہوں۔'' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''اپنی آواز تھوڑی سی پست کر لیں۔''

امام ترمذی رحمہ اللہ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''اس حدیث کو اکثر راوی ثابت البنانی عن عبداللہ بن رباح سے مرسلاً بیان کرتے ہیں۔ اسے حماد بن سلمۃ سے موصول بیان کرنے والے صرف یحییٰ بن اسحاق السیلحینی ہیں۔''

(ترمذی: ۴۴۷، وقال: غریب)

اس موصول روایت کو امام ابن خزیمہ، امام ابن حبان، امام حاکم اور امام ذہبی رحمہم اللہ! نے صحیح قرار دیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان تمام محدثین کے نزدیک ثقہ کی زیادت صحیح و معتبر ہوتی ہے۔ حدیث مذکور کو شیخ البانی رحمہ اللہ وغیرہ نے بھی صحیح قرار دیا ہے۔ (الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۴۸، ص: ۲۵۔ محصلہ)

عرض ہے کہ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ اور امام حاکم رحمہ اللہ نے عمومی قاعدہ کے تحت زیادۃ الثقہ کو قبول کیا ہے، اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں کہ وہ ہر زیادت کو قبول کرتے ہیں۔ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ امام ابن حبان رحمہ اللہ زیادۃ الثقہ کو مطلق طور پر قبول کرتے ہیں اور باقی ائمہ قرائن کے تناظر میں قبول کرتے ہیں۔

امام ابو حاتم کا زیادۃ الثقہ کو رد کرنا:

امام ابو حاتم الرازی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو موصول بیان کرنا غلط اور مرسل روایت کو راجح قرار دیا ہے۔ چنانچہ ان کے بیٹے فرماتے ہیں:

''قال أبي: الصحيح عن عبدالله بن رباح أن النبي صلى الله عليه وسلم... مرسلٌ، أخطأ فيه السالحيني''

''میرے والد محترم (امام ابو حاتم رحمہ اللہ) نے فرمایا: یہ روایت عبداللہ بن رباح سے مرسلاً ہی صحیح ہے۔ اور اسے موصول بیان کرنے میں

یحییٰ بن اسحاق السیلحینی نے غلطی کی ہے۔"

(العلل لابن أبي حاتم: ۱/ ۱۲۰، رقم: ۳۲۷)

لیجیے! امام ابو حاتم رحمہ اللہ نے یحییٰ بن اسحاق کی زیادت کو غلط قرار دیا ہے۔ کیونکہ اس مرسل روایت کو موصول بیان کرنا یحییٰ کا وہم ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو غریب کہہ کر اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ السیلحینی کے تفرد کی جانب بھی اشارہ کیا ہے۔ (ترمذي: ٤٤٧)

جیسا کہ محترم زبیر صاحب نے بھی نقل فرمایا ہے۔

امام طبرانی رحمہ اللہ نے بھی اپنی غرائب و افرادات پر مشتمل کتاب میں اس کے تفرد کی نشاندہی کی ہے۔ (المعجم الأوسط: ۸/ ۱۰٦، حديث: ۷۲۱۵)

اس لیے ان ائمہ کے اقوال کی روشنی میں یہ بات طے کی جا سکتی ہے کہ اس روایت کو مرفوع بیان کرنا سیلحینی کا وہم ہے، جیسا کہ امام العلل ابو حاتم رحمہ اللہ نے توضیح فرمائی ہے۔

امام ابو حاتم رحمہ اللہ کا اس موصول روایت کو رد کرنا اور مرسل کو ترجیح دینا اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ وہ ہر جگہ زیادۃ الثقہ کو قبول نہیں کرتے۔

متاخرین ائمہ کی تصحیح ان ائمہ کے مقابل میں مرجوح ہے، کیونکہ امام ابو حاتم وغیرہ کی جرح مفسر ہے، نیز وہ اس علتِ قادحہ پر مطلع ہوئے ہیں، جہاں تک دیگر کی رسائی نہ ہو سکی۔

رہا شیخ البانی رحمہ اللہ کا اس موصول روایت کی تصحیح کرنا تو اس حوالے سے عرض ہے:

شیخ البانی کی وجہ تصحیح:

شیخ زبیر صاحب رقمطراز ہیں:

''تنبیہ ①: حدیثِ مذکور کو شیخ البانی رحمہ اللہ وغیرہ معاصرین نے بھی صحیح قرار دیا ہے۔'' (الاعتصام، ج: ٦٠، ش: ٤٨، ص: ٢٥)

انتہائی ادب سے عرض ہے کہ روایت کی تصحیح اور مسئلہ ہے اور السیلحینی کی مرفوع روایت کو صحیح قرار دینا اور مسئلہ ہے، اس لیے ان دونوں کو خلط کرنا محلِ نظر ہے۔

محدث البانی رحمہ اللہ بھی اس موصول روایت کو صحیح قرار دینے میں متردد ہیں جبکہ ان کا رجحان اس کے غیر صحیح ہونے کی طرف ہی معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ وہ محدث احمد شاکر رحمہ اللہ پر تنقید کرتے ہوئے اور امام ترمذی رحمہ اللہ کے قول کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''اگر یہ ثابت ہو جائے کہ جماعت اسے مرسل ہی روایت کرتی ہے (تو تب یحییٰ بن اسحاق السیلحینی کی موصول روایت مرجوح ہوگی)، کیونکہ جماعت، فردِ واحد سے احفظ ہوتی ہے۔ یہ تبھی ہوگا جب وہ ثقات ہوں گے اور مجھے مرسل بیان کرنے والے امام ابو داود رحمہ اللہ کے شیخ موسیٰ بن اسماعیل کے علاوہ کوئی اور راوی مل نہ سکا، صرف اسی نے اسے مرسل بیان کیا ہے، اگر اس کا کوئی متابع دستیاب ہو تو امام ترمذی رحمہ اللہ کا قول راجح ہوگا۔ بہر حال یہ حدیث صحیح ہے، کیونکہ اس کے ما بعد حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث بطورِ شاہد موجود ہے۔ اور مختصر قیام اللیل للمروزی (ص: ٩٣) میں اس کا دوسرا شاہد مرسل زید بن یُثیع بھی موجود ہے۔'' (تحقیق سنن أبي داود: ٥/ ٧٥۔ ٧٦)

قارئینِ کرام! امام البانی رحمہ اللہ کی اس نص پر غور کیجیے کہ وہ موصول روایت کو صحیح قرار دینے میں متذبذب ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کے قول کی روشنی میں ان کا

رجحان اس حدیث کے مرسل ہونے کی طرف ہے۔

یہ روایت صحیح ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث اور مرسل زید اس کے دو شاہد موجود ہیں جبکہ ان کے علاوہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے "وفي الباب" میں حضرت عائشہ، حضرت ام ہانی، حضرت انس، حضرت ام سلمۃ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کو بھی ذکر کیا ہے۔

ہم ابھی ذکر کر آئے ہیں کہ امام حاتم الرازی رحمہ اللہ نے اس موصول روایت کو یحییٰ بن اسحاق کی غلطی قرار دیا ہے۔ اگر محدث البانی رحمہ اللہ کو امام ترمذی رحمہ اللہ کے قول کے بعد امام ابو حاتم رحمہ اللہ کا قول مل جاتا تو وہ بھی یقیناً ایک فیصلہ کن نتیجہ تک پہنچ جاتے۔

نویں مثال:

سیدنا صہیب رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ جنت میں دیدارِ الٰہی ہوگا۔ اس حدیث کو امام مسلم رحمہ اللہ نے حماد بن سلمة، عن ثابت البناني، عن ابن أبي ليلىٰ، عن صهيب مرفوعاً بیان کیا ہے۔ جبکہ ثابت البنانی کے دیگر شاگرد اسے مقطوع بیان کرتے ہیں۔ موصول سند پر امام ترمذی رحمہ اللہ نے تنقید کی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ روایت موصولاً بھی صحیح ہے اور مقطوعاً بھی۔ (الاعتصام، ج:۶۰، ش:۴۸، ص:۲۵۔۲۶)

عرض ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کے بعد امام دارقطنی رحمہ اللہ نے بھی صحیح مسلم کی اس روایت پر اعتراض کیا ہے جس کا شافی جواب دکتور شیخ ربیع مدخلی نے دیا ہے۔

(بین الإمامین للمدخلی، ص: ۴۸۔۵۵)

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کا موصول ہونا راجح ہے اور مقطوع روایت بھی درست ہے، کیونکہ ایسی بات میں رائے کو دخل نہیں ہے۔

قارئینِ کرام! غور فرمائیں کہ محترم زبیر صاحب کے ہاں اس کا مقطوع ہونا بھی درست ہے تو پھر اسے زیادۃ الثقہ کے مقبول ہونے کی تایید میں پیش کرنے کا کیا فائدہ ہے؟ کیونکہ مقطوع میں تو زیادۃ الثقہ نہیں ہے؟

آخری مثال:

حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام نے پانچوں نمازوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کروائی۔ اس حدیث میں امام زہری کے شاگرد اسامہ بن زید اللیثی "ثم كانت صلاته بعد ذلك التغليس حتى مات، ولم يعد إلى أن يسفر" بیان کرنے میں منفرد ہیں۔ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے بھی اس کے تفرد کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اسے امام ابن خزیمہ، امام ابن حبان اور امام حاکم رحمہم اللہ نے صحیح قرار دیا ہے۔ مستدرک للحاکم میں اس حدیث کا حسن لذاتہ شاہد بھی موجود ہے۔ لہٰذا اسامہ بن زید کی حدیث صحیح ہے۔ نیموی نے اس زیادت کو غیر محفوظ قرار دیا ہے۔ علامہ مبارکپوری رحمہ اللہ نے ان کی تردید کی ہے۔

اگر اسامہ بن زید کی زیادت مقبول ہے تو سلیمان تیمی کی زیادت کیوں مقبول نہیں؟ (الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۴۸، ص: ۲۶۔ ۲۷۔ محصلہ)

انتہائی ادب سے عرض ہے کہ جس زیادت کو محدثین وہم قرار نہ دیں تو ہم بھی ان کی مخالفت کی جسارت نہیں کرتے۔ الحمد للہ! اور متذکرہ بالا زیادت کو محدثین نے صحیح قرار دیا ہے۔

رہا یہ کہ اگر اسامہ کی زیادت قبول ہے تو پھر سلیمان تیمی کی کیوں قبول نہیں؟ اس سوال کا جواب ہم محدث عبدالرحمٰن مبارکپوری رحمہ اللہ کی زبان سے پیش کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ انھوں نے بھی اسامہ کی زیادت کو قبول کیا ہے، اور

تیمی کی زیادت کو رد کیا ہے وہ اس تفریق کی وضاحت کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

لأنه قد وضح لهم دلائل علی أنها وهم من بعض الرواة"

''کیونکہ ان محدثین پر دلائل کی روشنی میں واضح ہوگیا کہ یہ زیادت "وإذا قرأ فأنصتوا" راوی کا وہم ہے۔'' (تحفة الأحوذي: ١/ ٢١٧)

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"إن ظهرت لهم قرينة تدل على أنها وهم، فحينئذٍ لا يقبلونها" (أبكار المنن، ص:١١١)

''اگر ان کے نزدیک کوئی قرینہ اس زیادت کے وہم ہونے پر دلالت کرے تو تب وہ اس کی زیادت کو قبول نہیں کرتے۔''

موصوف ہی حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور زیادت "علی صدره" کے مقبول ہونے کے بارے میں فرماتے ہیں:

"ولم يحكم عليها أحد من المحدثين النقاد بأنها غير محفوظة"

''اس زیادت "علی صدره" پر کسی بھی ناقدِ فن نے غیر محفوظ ہونے کا حکم نہیں لگایا۔'' (أبكار المنن، ص: ١٠٧)

گویا علامۃ الہند بھی زیادت کو قرائن کے تناظر میں پرکھتے ہیں۔ اگر شیخ زبیر صاحب اس اساسی فرق کو ملحوظ رکھ لیتے تو یقیناً انھیں اتنی پریشانی نہ اٹھانی پڑتی!

قارئینِ کرام! ان دس مثالوں کا خلاصہ یہ ہے کہ محدثین زیادۃ الثقۃ کو مطلق طور پر قبول نہیں کرتے، بلکہ وہ اسے قرائن کے تناظر میں پرکھتے ہیں، اگر قرائن اس کے مقبول ہونے کے متقاضی ہوں تو وہ اسے قبول کرتے ہیں اور اگر رد کرنے کے متقاضی ہوں تو اسے شاذ، وہم وغیرہ کی بنا پر رد کر دیتے ہیں۔

یہ دس مثالیں، جنھیں محترم زبیر صاحب ہمارے موقف کے خلاف باور کرائے ہوئے ہیں، دراصل ہمارے ہی موقف کی مؤید ہیں۔ بلکہ یہ من وجہ ان کے خلاف ہیں، کیونکہ ان زیادات کو قرائن کی بنا پر قبول کیا گیا ہے۔ مطلق طور پر نہیں۔

زیادۃ الثقۃ اور مخالفۃ الثقۃ میں تفریق

ہم نے اپنے سابقہ مضمون میں عرض کیا تھا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ النکت (۲/ ۶۹۰) میں رقمطراز ہیں:

''اگر وہ (زیادت کا) راوی صدوق ہو تو اس کی زیادت مقبول نہیں۔''
(الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۳۴، ص: ۱۳)

اس قول کے جواب میں محترم زبیر صاحب فرماتے ہیں:

''صدوق راوی کی زیادت کو حسن سمجھنے کے لیے صرف نخبۃ الفکر کا حوالہ بھی کافی ہے، جو اسی مضمون میں با حوالہ [الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۴۷، ص: ۱۱] گزر چکا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا قول (النکت: ۲/ ۶۹۰) خود ان کے اپنے قول ''شرح نخبۃ الفکر (ص: ۳۱۵) کے خلاف ہونے کی وجہ سے ساقط ہے۔'' (الاعتصام، ج: ۶۰، ش: ۴۸، ص: ۲۹)

محترم نے ان کے النکت والے قول کو ساقط قرار دینے میں بڑی سرعت کا مظاہرہ کیا ہے۔ حالانکہ ان کے دونوں اقوال میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ وہ النکت میں صدوق راوی کی زیادت کو اس صورت میں رد کر رہے ہیں، جب وہ ثقہ، ثقات یا اوثق کی روایت کے مخالف ہو۔ اور نخبۃ الفکر والا قول زیادۃ الثقہ کے بارے میں ہے۔ چونکہ یہ دونوں علیحدہ صورتیں ہیں، جس بنا پر ان کا حکم بھی مختلف

ہے۔ زیادۃ الثقہ مقبول ہے، مگر جب وہ مخالفت کی صورت اختیار کر لے، تو وہ ناقابلِ اعتبار ہے۔

یہی وہ اساسی فرق ہے، جسے محترم زبیر صاحب پیشِ نظر نہ رکھ سکے، حالانکہ اہلِ اصطلاح کے کلام کو سمجھنے کے لیے سیاق وسباق کو ملحوظِ خاطر رکھنا انتہائی ضروری ہے، جیسا کہ علامہ زرکشی رحمہ اللہ اور علامہ عز الدین بن عبدالسلام رحمہ اللہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔ البحر المحیط للزرکشی (٦/٥٢) بلکہ سیاق وسباق کو معلوم کرنے کی اہمیت پر اس قدر تاکید کی گئی ہے کہ جتنی دیر تک اس کا استیعاب نہیں کیا جاتا تب تک نص کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کرنی چاہیے۔

اگر وہ بھی کلام کے سیاق کو پیشِ نظر رکھتے تو یقیناً اس غلط فہمی کا شکار نہ ہوتے!

پہلا قول:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ النکت میں فرماتے ہیں:

"ان ائمہ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حافظ متقن کی زیادتی مقبول ہوگی جسے جماعت کی برابری کی حیثیت ہو۔

اور اگر ① زیادتی نہ نقل کرنے والی جماعت ہو۔ ② یا ان میں کوئی ایسا راوی ہو جو زیادتی ذکر کرنے والے سے احفظ ہو۔ یا زیادتی ذکر کرنے والا غیر حافظ ہو اگرچہ وہ صدوق ہو تو اس (حافظ، متقن اور صدوق غیر حافظ) کی زیادتی مقبول نہیں۔"

(النکت لابن حجر:٢/ ٦٩٠)

گویا حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ثقہ اور صدوق کی جماعت یا اوثق، اضبط سے مخالفت کا حکم بیان فرما رہے ہیں، مطلق طور پر زیادۃ الثقہ کا حکم بیان نہیں فرما رہے۔

دوسرا قول:

ان کے اسی قول کی توضیح نخبۃ الفکر میں ''شاذ'' کی تعریف میں مذکور ہے۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"(فإن خولف بأرجح) منه لمزيد ضبط أو كثرة عدد أو غير ذلك من وجوه الترجيحات (فالراجح)، يقال له: (المحفوظ ومقابله) وهو المرجوح، يقال له: (الشاذ)" (نخبة الفكر، ص: ٤٩)

''اگر وہ (ثقہ اور صدوق راوی) اپنے سے ارجح کی مخالفت کرے ① ضبط کی زیادتی۔ ② یا کثرتِ تعداد۔ ③ یا ان کے علاوہ کسی اور وجوہِ ترجیحات میں تو ان میں سے راجح کو محفوظ کہا جائے گا۔ اور اس کا مقابل مرجوح ہوگا، جسے شاذ کہا جائے گا۔''

تیسرا قول:

ان دونوں اقوال سے زیادہ سہل عبارت اور عمدہ تعبیر کے ساتھ ان کا قول مقدمہ فتح الباری میں موجود ہے:

"وأما المخالفة وينشأ عنها الشذوذ والنكارة. فإذا روى الضابط والصدوق شيئاً، فرواه من هو أحفظ منه، أو أكثر عدداً بخلاف ما روى. بحيث يتعذر الجمع على قواعد المحدثين فهذا شاذ"

''اور رہی مخالفت، اسی سے شذوذ اور نکارت وجود میں آتی ہے۔ پس جب ضابط (ثقہ) اور صدوق راوی کسی روایت کو اپنے سے ① احفظ (اوثق)۔ ② یا کثیر تعداد کی روایت کے خلاف بیان کرے اور اس میں محدثین کے قواعد کے مطابق تطبیق بھی ممکن نہ ہو تو وہ شاذ ہے۔''

حافظ صاحب کے مذکورہ بالا تینوں اقوال مخالفۃ الثقۃ کے حکم کے بارے میں ہیں، جیسا کہ انھوں نے نخبۃ الفکر اور ہدی الساری میں وضاحت کی ہے کہ اگر کوئی ثقہ یا صدوق راوی جماعت کی مخالفت کرے یا اپنے سے اوثق کی مخالفت کرے یا کسی ایسے راوی کی مخالفت کرے جس میں ان وجوہِ ترجیح کے علاوہ کوئی اور وجہ ترجیح پائی جاتی ہے تو اس کی وہ روایت شاذ ہوگی۔ اور اگر ضعیف راوی اپنے سے اعلیٰ کی مخالفت کرے تو اس کی روایت منکر ہوگی۔

اب حافظ صاحب کا زیادۃ الثقہ کے بارے میں قول ملاحظہ فرمائیں۔ جسے شیخ زبیر صاحب النکت والے قول سے متعارض قرار دے رہے ہیں! چنانچہ حافظ صاحب فرماتے ہیں:

"(وزيادة راويهما) أي الحسن والصحيح (مقبولة ما لم تقع منافية لما لرواية من (هو أوثق) ممن لم يذكر تلك الزيادة"

(نخبة الفكر، ص: ٤٦)

اس عبارت کا ترجمہ شیخ زبیر صاحب کے قلم سے ملاحظہ ہو:

''اور صحیح وحسن حدیث کے راوی کی زیادت مقبول ہے، بشرط کہ وہ اپنے سے زیادہ ثقہ کے منافی نہ ہو، جس نے یہ زیادت ذکر نہیں کی۔''

(الاعتصام، ج: ٦٠، ش: ٤٧، ص: ١١)

قابلِ غور بات یہ ہے کہ یہاں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ زیادۃ الثقہ کا حکم بیان فرما رہے ہیں، مگر اس کے ساتھ انھوں نے قیدِ احترازی بھی ذکر کر دی ہے کہ زیادۃ الثقہ والصدوق جب اوثق کی روایت کے مخالف ہو تو تب ناقابلِ تسلیم ہے، گویا من وجہٍ ان کا یہ قول النکت والے قول کی تایید کر رہا ہے۔ فتدبر۔

لہٰذا ان اقوال میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا زیادۃ الصدوق کو قبول کرنا بھی محلِ نظر ہے، کیونکہ ثقہ کی بہ نسبت صدوق کو وہم ہونا زیادہ امکان ہے۔ تاہم یہ اس صورت میں مقبول ہے جب کسی ثقہ راوی کو صدوق کہا جائے۔ جیسا کہ امام ابو حاتم رحمہ اللہ کبار محدثین کی توثیق صدوق کے الفاظ سے ذکر کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

چھٹا مقالہ:

صححه الحاكم و وافقه الذهبي
کا تحقیقی جائزہ

الحمد للّٰہِ رب العالمين والصلاة والسلام على خير الأنام محمد بن عبد الله ﷺ ومن والاه۔ أما بعد:

امام حاکم رحمہ اللہ کا اسم گرامی محمد بن عبداللہ بن حمدویہ ہے۔ جو معروف امام، ناقد، حافظ، علامہ اور شیخ المحدثین تھے۔ کنیت ابو عبداللہ ابن البیع قرار پائی۔ الضبی، النیسابوری کی نسبت سے معروف ہوئے۔ ولادت باسعادت سوموار (۱۳) ربیع الأول ۳۲۱ھ کو نیشاپور میں ہوئی۔ (سير أعلام النبلاء: ١٧/ ١٦٢، ١٦٣)

آپ کی علمی تُراث میں متعدد تصنیفات موجود ہیں۔ ان میں سے المستدرك على الصحيحين شہرۂ آفاق کتاب ہے۔ صاحبِ کتاب اس کے منہج کی توضیح میں رقمطراز ہیں:

> ”وقد سألني جماعة من أعيان أهل العلم بهذه المدينة وغيرها أن أجمع كتابًا يشتمل على الأحاديث المروية بأسانيد يحتج محمد بن إسماعيل و مسلم بن الحجاج بمثلها“
>
> ”اس شہر اور دیگر شہروں کے متعدد نامور اہلِ علم نے مجھ سے تقاضا کیا کہ میں ان احادیث پر مشتمل ایک کتاب تالیف کروں جن جیسی سندوں

سے امام بخاری رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ نے احتجاج (استدلال) کیا ہو۔"
(مقدمة المستدرك للحاكم: ۱/ ۲-۳)

ان کی اس کتاب کی تلخیص آٹھویں صدی ہجری کے نامی گرامی محدث حافظ ذہبی رحمہ اللہ (۷۴۸ھ) نے کی ہے۔ جو بیروت، لبنان سے مطبوع المستدرک کے حاشیے میں شائع ہوئی ہے۔ چنانچہ وہ خلاصہ کی ابتدا میں فرماتے ہیں:

"یہ حافظ ابو عبداللہ حاکم کی کتاب المستدرک علی الصحیحین کا خلاصہ ہے۔ جس کے ملخص حافظ ذہبی رحمہ اللہ ہیں۔ انھوں نے متون ذکر کر کے اسانید کو حذف کیا ہے اور ان پر کلام کیا ہے۔" (تلخيص المستدرك: ۱/ ۲)

صاحبِ تلخیص دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

"یہ سودمند کتاب ہے جس کا خلاصہ میں نے ذکر کیا ہے۔"
(سير أعلام النبلاء: ۱۷/ ۱۷۶)

مزید فرمایا:

"میں نے المستدرک کے اختصار میں ان (ضعیف اور منکر روایات) کی نشاندہی کی ہے۔"
(تاريخ الإسلام للذهبي، حوادث و وفيات ٤٠١-٤٢٠ھ، ص: ١٣٢)

ان تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے تلخیص کی ہے اور اسے ہی مقدم رکھا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ بسا اوقات وہ صاحبِ المستدرک کا تعاقب بھی کرتے ہیں۔ مگر بیش تر وہ حاصلِ کلام ہی ذکر کرتے ہیں۔ ان کے اس طرزِ عمل کو علمائے کرام "أقره الذهبي، وافقه الذهبي" اور "سکت عنه الذهبي" جیسی اصطلاحات سے تعبیر کرتے ہیں کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ کا اس حدیث پر کلام نہ کرنا امام حاکم رحمہ اللہ کی موافقت کی دلیل ہے۔ اسی رائے کا تجزیہ ہم آئندہ سطور میں پیش کریں گے۔

تلخیص میں حافظ ذہبی رحمہ اللہ کے منہج کو چار مرکزی اقسام میں بانٹا جا سکتا ہے۔ ① خلاصہ ② خلاصہ مع تعاقب ③ خلاصہ میں امام حاکم رحمہ اللہ کے کلام کا حذف ④ مستدرک کی احادیث کا حذف۔

اب ان نکات کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

پہلی قسم: خلاصہ:

تلخیص کی ان اقسام میں سے سب سے بڑی قسم یہ ہے کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ امام حاکم رحمہ اللہ کی ذکر کردہ سند اور اس پر لگائے ہوئے حکم کا خلاصہ ذکر کرتے ہیں۔ جس کا طریقۂ کار یہ ہے کہ وہ عموماً ان کی ذکر کردہ سند کا نصفِ اول، کبھی اس سے زیادہ اور بسا اوقات اس سے کم حذف کر دیتے ہیں۔ محض صحابہ، تابعین، تبع تابعین وغیرہ کے طبقات پر اکتفا کرتے ہیں۔ بعد ازاں متنِ حدیث کے ذکر کے ساتھ ساتھ وہ حافظ حاکم رحمہ اللہ کے کلام کا نچوڑ بیان کرتے ہیں جس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

1. امام حاکم رحمہ اللہ حدیث کی سند اور متن بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔ ”هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه“
اس کی تلخیص میں حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”على شرطهما“ (المستدرك: ١/ ٧) یا پھر ”خ۔م“ یعنی بخاری و مسلم جیسے رموز کی بدولت اس کا خلاصہ بیان کرتے ہیں۔ (المستدرك: ١/ ٥٧)

2. امام حاکم رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ”هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه“ حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”على شرط (خ)“ المستدرک (١/ ٩٥) بسا اوقات ”خ“ پر اکتفا کرتے ہیں۔

(تلخيص المستدرك: ١/ ٤٢٠)

③ صحیح مسلم کی شرط پر حدیث کو امام حاکم رحمہ اللہ "احتج به مسلم" وغیرہ اصطلاحات سے تعبیر کرتے ہیں۔ حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "علی شرط م" تلخيص المستدرك (١/ ٧) کبھی "هذا خرجه م" سے بھی ذکر کرتے ہیں۔ تلخيص المستدرك (١/ ٤٧) نادر طور پر وہ اسے (م) سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ (التلخيص: ١/ ٤٣٠)

④ امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"هذا حديث صحيح لا نعرف له علة بوجه من الوجوه ولم يخرجاه"

حافظ ذہبی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"صحيح لا نعرف علة" (تلخيص المستدرك: ١/ ٩)

علاوہ ازیں تلخیص کے دیگر الفاظ بھی ہیں جن کا استیعاب ہمارا مقصود نہیں۔

دوسری قسم: خلاصہ مع تعاقب:

حافظ ذہبی رحمہ اللہ امام حاکم رحمہ اللہ کے کلام کی تلخیص کے ہمراہ ان کا تعاقب بھی کرتے ہیں۔ جسے وہ صیغۂ متکلم قُلتُ سے شروع کرتے ہیں۔ اس کی تین انواع ہیں:

1. حدیث میں ضعف کے باوجود امام حاکم رحمہ اللہ اسے صحیح کہہ دیتے ہیں جیسے انھوں نے مثنی بن الصباح کی سند سے حدیث: "كان إذا جاء جبرئيل ......" بیان کی اور پھر فرمایا: "هٰذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه" حافظ ذہبی رحمہ اللہ اس کی تلخیص اور ان کے تعاقب میں رقمطراز ہیں "صحيح، قلت: مثنى، قال النسائي: متروك" (المستدرك: ١/ ٢٣١)

دوسری جگہ فرمایا: "قلت: لا" (المستدرك: ٢/ ٦١١)

2. امام حاکم رحمہ اللہ نے حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث "أكمل المؤمنين

إيماناً......" بدونِ تبصرہ بیان کی تو حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے فرمایا: "قلت: لم یتکلم علیه المؤلف وهو صحیح"

"میں کہتا ہوں: مؤلف نے اس حدیث پر حکم نہیں لگایا حالانکہ یہ روایت صحیح ہے۔" (المستدرك: ۱/ ۳)

٣ المستدرک میں ذکر کردہ حدیث شرطِ شیخین یا صحیح بخاری یا صحیح مسلم کی شرط پر نہیں ہوتی یعنی وہ حدیث یا راوی ان کتب میں موجود ہوتا ہے۔ گویا وہ المستدرک کی شرط پر نہیں۔ امام حاکم رحمہ اللہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث "افترقت الیهود......" بیان کی اور فرمایا:

"مسلم نے محمد بن عمرو، عن ابی سلمہ، عن أبی ہریرہ سے احتجاجاً روایت لی ہے۔ بخاری و مسلم فضل بن موسیٰ سے احتجاجاً روایت لینے میں متفق ہیں اور فضل ثقہ ہیں۔"

حافظ ذہبی رحمہ اللہ ان کی تردید میں فرماتے ہیں:

"قلت: ما احتج (م) بمحمد بن عمرو منفرداً بل بانضمامه إلی غیره"

"میں کہتا ہوں: مسلم نے محمد بن عمرو کی انفرادی روایت بطورِ دلیل نہیں لی بلکہ متابع کے طور پر ذکر کی ہے۔" (المستدرك: ۱/ ٦)

اس قسم کی دوسری مثال یہ ہے کہ امام حاکم رحمہ اللہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: "الجرس مزمار الشیطان" ذکر کی اور فرمایا: "هذا حدیث صحیح علی شرطِ مسلم ولم یخرجاه"

حافظ ذہبی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "قلت خرجه مسلم بهذا السند" (المستدرك: ۱/ ٤٤٥)

یہ حدیث صحیح مسلم (۲۱۱٤) میں ہے۔ مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ المستدرک

میں مزمار کا لفظ ہے اور صحیح مسلم میں مزامیر (مزمار کی جمع) کے الفاظ ہیں۔

بسا اوقات امام حاکم رحمہ اللہ المستدرک میں حدیث ذکر کرنے کے بعد اعتراف بھی کرتے ہیں کہ شیخین نے اس حدیث کو بیان کیا ہے۔ وہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث: "كان آخر وصية......" کے بعد فرماتے ہیں: "وقد اتفقا على إخراج هذا الحديث وعلى إخراج حديث عائشة: آخر كلمة تكلم بها: الرفيق الأعلىٰ"

''امام بخاری اور امام مسلم رحمہ اللہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو ذکر کیا ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث "آخر كلمة......" بھی بیان کی ہے۔'' (المستدرك: ٣/ ٥٧)

حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فلماذا أوردته!"

''پھر آپ کو اسے المستدرک میں ذکر کرنے کا فائدہ کیا ہے؟''

امام حاکم کا حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کا انتساب صحیح بخاری اور مسلم کی طرف کرنا محلِ نظر ہے کیونکہ یہ روایت سنن النسائی اور سنن ابن ماجہ میں ہے۔ علامہ مزی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو ان دونوں کتب کی طرف منسوب کیا ہے۔ (تحفة الأشراف للمزي: ١/ ٣١٩، حديث: ١٢٢٩)

یہ روایت صحیح ابن حبان میں بھی موجود ہے جیسا کہ حافظ ہیثمی رحمہ اللہ نے موارد الظمآن (ص: ٢٩٨، حديث: ١٢٢٠) میں ذکر کی ہے۔ معلوم شد کہ موارد الظمآن زوائد علی الصحیحین ہے۔ یعنی اس میں صحیح ابن حبان کی ایسی روایات ہیں جو بخاری و مسلم میں نہیں۔ چنانچہ حافظ ہیثمی رحمہ اللہ مقدمہ کتاب میں فرماتے ہیں:

"فقد رأيت أن أفرد زوائد صحيح أبي حاتم محمد بن

حبان البستي على صحيح البخاري و مسلم"

(مقدمه موارد الظمان، ص: ۲۸)

یہ مضبوط دلیل ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری و مسلم میں نہیں۔ امام حاکم رحمہ اللہ کا اسے ان کتب کی طرف منسوب کرنا قابلِ غور ہے۔ حافظ ذہبی رحمہ اللہ کو بھی چاہیے تھا کہ وہ اس انداز سے امام حاکم رحمہ اللہ کا تعاقب کرتے۔

تنبیہ ①:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے إتحاف المهرة (۲/ ۲٤۹ رقم: ۱٦٤۳) میں اسے صحیح ابن حبان اور مسند احمد کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور المستدرک کا حوالہ ان سے رہ گیا ہے۔ حالانکہ یہ کتاب کی شرط پر ہے۔ فليستدرك عليه!

تنبیہ ②:

المستدرک کی سند میں سلیمان التیمی اور انس بن مالک کے مابین قتادہ کا واسطہ ساقط ہے۔ جیسا کہ حدیث کے دیگر مراجع سے معلوم ہوتا ہے۔

تیسری قسم: تلخیص میں حاکم رحمہ اللہ کے کلام کا حذف:

بسا اوقات امام حاکم کسی حدیث پر حکم لگاتے ہیں مگر وہ تلخیص میں موجود نہیں ہوتا۔ حافظ حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"هذا حديث لم يخرج في الصحيحين وقد احتج مسلم بأحاديث القعقاع بن حكيم عن أبي صالح" (المستدرك: ۱/ ۵)

مگر یہ کلام یا اس کا خلاصہ تلخیص میں مذکور نہیں۔ نہ معلوم یہ طباعتی غلطی ہے، یا نسخوں کا اختلاف ہے یا حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے اسے حذف کر دیا ہے۔

چوتھی قسم: احادیث کا حذف:

ایسا بھی ممکن ہے کہ المستدرک والی حدیث التلخیص میں موجود نہ ہو۔ یہاں اس احتمال کو خارج از امکان قرار نہیں دیا جا سکتا کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ تکرار کی بنا پر اسے، حذف کر دیتے ہوں یا شدید ضعف کی بنا پر اسے ساقط کر دیتے ہوں۔ مگر یہ دوسرا احتمال محلِ نظر ہے کیونکہ انھوں نے انتہائی منکر روایات بھی التلخیص میں ذکر کی ہیں۔ اور حافظ حاکم رحمہ اللہ پر خفگی کا اظہار کیا ہے۔

حافظ حاکم رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث "مابعث رسول الله......" کو صحیح کہا ہے مگر حافظ ذہبی رحمہ اللہ انتہائی غصیلے انداز میں لکھتے ہیں:

''یہ روایت صحیح ہے۔'' میں (ذہبی رحمہ اللہ) کہتا ہوں: سہل (بن عمار العتکی) کو حاکم رحمہ اللہ نے تاریخ میں کذاب قرار دیا ہے اور یہاں اس کی حدیث کو صحیح کہا ہے۔ کیا یہی دین داری ہے؟'' (المستدرك: ٣/ ٢١٥)

دوسرے مقام پر یوں اظہارِ برہمی کیا:

> ''میں کہتا ہوں: کیا مؤلف (حاکم رحمہ اللہ) کو اس خود ساختہ حدیث کے بیان کرنے میں حیا مانع نہیں؟ میں اللہ تعالیٰ کو گواہ بنا کر، اس کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ یہ حدیث جھوٹ ہے۔'' (المستدرك: ١/ ٢٣٤)

تلخیص کی تیسری اور چوتھی قسم مشکوک ہے۔ جس کی ضروری تفصیل ابھی گزری ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ المستدرک اور اس کی تلخیص میں متعدد سقطات اور اغلاط موجود ہیں:

① المستدرك (٣/ ٣٥٣۔ ٣٥٤) کی پانچ احادیث تلخیص میں نہیں۔

② تلخيص المستدرك (١/ ٢٠٤) میں "شعبة عن أبي بشر، سمعت

أبا المليح، عن عبد الله بن عتبة، عن أم حبيبة أن رسول الله كان إذا سمع المؤذن قال: وأنا وأنا" ہے۔

گویا یہ سند اس متن کی نہیں۔ ملاحظہ ہو: المستدرک

③ تلخيص المستدرك (۲/ ۱۶۶) میں ہے:

"معتمر ثنا محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: 'تستأمر اليتيمة في نفسها، فإن أبت فلاجواز عليها"

مگر یہ سند اور متن المستدرک میں نہیں ہے۔

④ مستدركِ حاکم (۳/ ۱۸۵۔ ۱۸۶) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مرفوع حدیث: "سيدات نساء أهل الجنة" پر کوئی حکم مذکور نہیں مگر تلخیص میں (خ۔م) موجود ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مطبعی غلطی ہے۔

صححه الحاكم ووافقه الذهبي کا ظہور

پہلے ہم ذکر کر آئے ہیں کہ التلخیص میں حافظ ذہبی رحمہ اللہ امام حاکم رحمہ اللہ کے کلام کا خلاصہ ذکر کرتے ہیں اور بسا اوقات تعاقب بھی کرتے ہیں۔ ان کی اس تلخیص کو بعض علماء "موافقت" گردانتے ہیں۔ جس کی تفصیل یہ ہے۔

حافظ زیلعی رحمہ اللہ:

صححه الحاكم وأقره الذهبي کا اطلاق غالباً سب سے پہلے حافظ زیلعی رحمہ اللہ (۷۶۲ھ) نے کیا۔ جو صاحب التلخیص حافظ ذہبی رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں۔ نصب الرایہ میں بھی متعدد بار انھوں نے حافظ ذہبی رحمہ اللہ کو "شیخنا" سے تعبیر کیا ہے۔

حافظ زیلعی رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

"قال (الحاکم): صحيح الإسناد ولم يخرجاه، انتهى، وأقره الذهبي عليه" (نصب الرایة: ٤/ ١٦١)

یعنی امام حاکم رحمہ اللہ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے ان کی رائے کو برقرار رکھا ہے۔ اگر یہ نسخ کا اختلاف اور صرفِ نظر کا شاخسانہ نہیں تو حافظ زیلعی کا وہم ہے۔ کیونکہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے تو اس مقام پر بایں الفاظ امام حاکم رحمہ اللہ کی تردید کی ہے:

"صحيح، قلت: أبوحماد هو المفضل بن صدقة، قال النسائي: متروك" (المستدرك: ٢/ ١٢٠)

"یہ روایت صحیح ہے، میں (ذہبی رحمہ اللہ) کہتا ہوں: ابوحماد کا نام مفضل بن صدقہ ہے۔ جسے نسائی رحمہ اللہ نے متروک قرار دیا ہے۔"

بنابریں حافظ زیلعی رحمہ اللہ کا مذکورہ بالا قول محلِ نظر ہے۔ تاہم انھوں نے تین مرتبہ لم يتعقبه الذهبي کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ (نصب الرایة: ٣/ ٣، ٣٨، ٨٠) جس سے معلوم ہوا کہ وہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ کے عدمِ تعاقب کو موافقت قرار دیتے تھے۔

حافظ ابن الملقن رحمہ اللہ

حافظ زیلعی کے بعد حافظ ابن الملقن رحمہ اللہ (۸۰۴ھ) "مختصر استدراك الحافظ الذهبي على مستدرك أبي عبد الله الحاكم" میں ایک حدیث کے بعد لکھتے ہیں:

"قال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، قلت: أقره الذهبی عليه" (مختصر استدراك الحافظ الذهبي: ١/ ٥٦٩)

دوسرے مقام پر یوں رقمطراز ہیں:

"والعجب من الذهبي كيف أقره عليه" (استدراك: ١/ ٣٨٩)

"ذہبی رحمہ اللہ پر تعجب ہے کہ انھوں نے ان کی رائے کو کیسے برقرار رکھا ہے۔"

متعدد مقامات پر فرمایا:

"لم يعقبه الذهبي بشيء"

(مختصر استدراك: ١/ ٦٥، ١٢٨، ١٣٥، ٢٢٧، ٣٢٣، ٥٤٣، بحواله: الإيضاح الجلي للدكتور خالد، ص: ٢٦، ٢٧)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (۸۵۲ھ) نے بھی "وافقه الذهبي، سكت عنه الذهبي" جیسے الفاظ استعمال کیے ہیں۔

① حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وقد أخرجه الحاكم...... وقال: صحيح ووافقه المصنف في تلخيصه" (لسان الميزان: ٤/ ٤٥٧، ترجمه: قاسم بن إبراهيم)

یعنی حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے امام حاکم رحمہ اللہ کی موافقت کی ہے۔ ایسی صورت کے موافقت ہونے میں کوئی دو آرا نہیں، کیونکہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے امام حاکم رحمہ اللہ کے کلام کا خلاصہ "صحیح" ذکر کیا پھر "قلت" سے ان کی تائید کی۔

(المستدرك: ٣/ ١٧٨، حديث ابن عباس)

② حافظ ابن حجر رحمہ اللہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ پر تعجب کا اظہار درج ذیل الفاظ میں کرتے ہیں:

"میں نہیں جانتا کہ ذہبی رحمہ اللہ کے قول "صويلح" اور تلخیص المستدرک میں امام حاکم رحمہ اللہ کی تصحیح پر سکوت میں جمع کیسے ممکن ہے۔

باوجودکہ انھوں نے دو حافظوں (امام حاکم رحمہ اللہ اور امام ابن حبان رحمہ اللہ) سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے رجاء کے موضوع روایات بیان کرنے کی گواہی دی ہے۔" (لسان المیزان: ۲/ ٤٥٧)

بلاشبہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے امام حاکم رحمہ اللہ کی تصحیح پر سکوت کیا ہے۔ المستدرك (٤/ ١٢٩)۔ اور میزان الاعتدال (٢/ ٤٦ ترجمہ: ٢٧٦٤) میں وہی بات نقل کی ہے جس کی طرف حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اشارہ کیا ہے۔ گویا تلخیص المستدرک میں امام ذہبی رحمہ اللہ کا سکوت حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے ہاں موافقت کی دلیل ہے۔

③ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

"أخرج له الحاكم في المستدرك وسكت عنه الذهبي في تلخيصه" (لسان الميزان: ٤/ ١٨٢، ترجمه: العلاء بن إسماعيل)

یہاں بھی حسبِ سابق امام ذہبی رحمہ اللہ نے امام حاکم رحمہ اللہ کا تعاقب نہیں کیا۔ (المستدرك: ١/ ٢٢٦)

④ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وقد أخرج له الحاكم في المستدرك، فقال: ثقة مأمون ولم يتعقبه المؤلف في تلخيص المستدرك"

(لسان الميزان: ٢/ ٤٣٤، ترجمه: دينار أبو سعيد)

بلاشبہ حافظ ابن حجر کی بات درست ہے۔ (المستدرك: ٣/ ١٢٤)

⑤ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

"وقد أخرج الحاكم حديثه في المستدرك من هذا الوجه، وقال: صحيح ولم يتعقبه الذهبي"

(لسان الميزان: ٧/ ٣٧، ملاحظہ ہو: المستدرك: ٤/ ٣١٦، ٤٣٤)

⑥ حافظ صاحب لکھتے ہیں:

”وأخرج له- أبي سباع- الحاكم في أوائل البيوع حديثاً ولم يتعقبه الذهبي في تلخيصه“
(لسان الميزان: ٧/ ٥٠، وتعجيل المنفعة لابن حجر: ٢/ ٤٦٣، ٤٦٤، ترجمہ: ١٢٧٧، ملاحظہ ہو؛ المستدرك: ٢/ ٩، ١٠)

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے پہلی مثال میں موافقت کا اثبات کیا۔ جو بلاشبہ درست ہے۔ دوسری اور تیسری مثال میں سکوت کو جبکہ آخری تین مثالوں میں ”لم يتعقبه الذهبي“ کو موافقت سے تعبیر کیا ہے۔

حافظ سیوطی رحمہ اللہ:

حافظ سیوطی رحمہ اللہ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے ان الفاظ کو قاعدے کی شکل میں پیش کیا۔ چنانچہ وہ رقمطراز ہیں:

”حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے المستدرک پر توجہ دیتے ہوئے اسے مختصر کیا، اس کی اسانید کو تعلیقاً بیان کیا اور ان احادیث میں موافقت کی جن میں کلام نہ تھا۔ جو کمزور تھیں ان کا تعاقب کیا۔“

(مقدمة النكت البديعات، ص: ٢٩)

اسی قانون کو علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے عملی لبادہ بھی اوڑھایا۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”وأخرجه الحاكم في المستدرك...... وقال: صحيح وأقره الذهبى فلم يتعقبه“ (اللآلى المصنوعة للسيوطي: ٢/ ٢١٥)

بلاشبہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے امام حاکم رحمہ اللہ کا کوئی تعاقب نہیں کیا۔

(المستدرك: ٤/ ١٢٢)

گویا اس قاعدے کی داغ بیل ڈالنے والے اور ایک اصول کی حیثیت سے متعارف کرانے والے حافظ سیوطی رحمہ اللہ ہیں۔ اسے بکثرت استعمال کرنے والے حافظ مناوی رحمہ اللہ ہیں۔

حافظ مناوی رحمہ اللہ:

علامہ عبدالروف مناوی رحمہ اللہ (۱۰۳۱ھ) نے اس اصطلاح کو استعمال کرنے میں بڑی فراخ دلی کا مظاہرہ کیا اور صرف فیض القدیر شرح الجامع الصغیر میں اسے تقریباً سوا چار صد مرتبہ استعمال کیا۔ (فیض القدیر: ۱/ ۴۲- ۶۸ ...)

علامہ عزیزی رحمہ اللہ:

علامہ علی بن احمد بن محمد العزیزی رحمہ اللہ (۱۰۷۰ھ) نے السراج المنیر بشرح الجامع الصغیر میں بکثرت اس اصطلاح کا اطلاق کیا ہے۔ اور یہ حافظ مناوی رحمہ اللہ کے اسلوب سے متأثر ہونے اور ان کی کتاب فیض القدیر کو پیشِ نظر رکھنے کا نتیجہ ہے:

علامہ تھانوی فرماتے ہیں:

> ''میں نے عزیزی کا الجامع الصغیر کی شرح میں یہ اسلوب دیکھا کہ وہ حاکم رحمہ اللہ کی تصحیح پر ذہبی رحمہ اللہ کی موافقت سے بکثرت استدلال کرتے ہیں۔'' (قواعد في علوم الحدیث للتھانوی، ص: ۷۱)

بعد ازاں اس اصطلاح کے استعمال میں وسعت پیدا ہوگئی۔ محدثِ مصر شیخ احمد شاکر رحمہ اللہ اور وحید الدہر علامہ البانی رحمہ اللہ نے بھی اس کا استعمال بکثرت کیا۔ جہاں سے عام علما میں یہ اصطلاح شہرت پا گئی اور اس کے قبول کرنے کا رجحان پیدا ہوگیا۔ مگر یہ موقف درست نہیں۔

ذہبی کا سکوت موافقت نہیں:

اس میں دو آرا نہیں کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے تلخیص المستدرک میں تو کجا کسی اور کتاب میں بھی یہ صراحت نہیں کی کہ تلخیص میں میرا سکوت یا عدمِ تعاقب موافقت کی دلیل ہوگا۔ اگر وہ صراحت کر دیتے تو یقیناً یہ معما بھی حل ہو جاتا اور

اختلاف کی گنجائش باقی نہ رہتی۔ لہٰذا اب ''سکوت'' کی وضاحت قرائن کے ذریعے ہی سے ممکن ہے۔

پہلا قرینہ: سیر اعلام النبلاء کی روشنی میں اعداد وشمار:

سیر اعلام النبلاء میں مذکور عبارت سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ ان کا سکوت تائید کی دلیل نہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

''مستدرک میں بہت سی احادیث ایسی ہیں جو شیخین یا ان دونوں میں سے کسی ایک کی شرط پر ہیں۔ کتاب میں ایسی احادیث تقریباً ایک تہائی (۳۳) فیصد یا اس سے بھی کم ہیں۔ پھر ان میں سے بہت سی احادیث ایسی ہیں جو بظاہر شرطِ بخاری یا مسلم یا ان دونوں کی شرط پر ہیں۔ مگر حقیقت میں ایسی پوشیدہ علتیں ہیں جو صحتِ حدیث کو متاثر کرتی ہیں۔

المستدرک کا ایک حصہ صالح، حسن اور جید سندوں پر مبنی ہے جو تقریباً ایک چوتھائی ہے۔ باقی تقریباً ۴۲ فیصد المستدرک میں مناکیر اور عجائب روایات ہیں... بہر حال یہ کتاب انتہائی سود مند ہے۔ میں نے اس کی تلخیص کی ہے ابھی وہ مزید کام اور اصلاح کی متقاضی ہے۔'' (سير أعلام النبلاء: ۱۷/ ۱۷۵۔ ۱۷۶)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ کے اس قول سے معلوم ہوا کہ شرطِ شیخین والی احادیث ۳۳ فیصد ہیں۔ حسن صالح اسانید والی احادیث ۲۵ فیصد ہیں۔ باقی ۴۲ فیصد احادیث مناکیر اور ضعیف ہیں۔

المستدرک کا جو نسخہ مصطفیٰ عبدالقادر عطا کے اہتمام سے شائع ہوا اس میں احادیث کی تعداد (۸۸۰۳) ہے۔ دکتور خالد بن منصور الدریس نے امام ذہبی رحمہ اللہ کی ضعیف کردہ روایات کی تعدد (۹۳۷) بتلائی ہے۔

(الإيضاح الجلي، ص: ۳۷۔ ۵۵۔ ۵۸)

دکتور محمود میرہ نے ضعیف احادیث کی تعداد (۹۵۶) جبکہ موضوع روایات (۵۴) بتلائی ہیں۔ گویا ان کے نزدیک ایسی احادیث (۱۰۱۰) ہیں۔

(الحاكم وكتاب المستدرك، ص: ٣٤٧۔ ٣٤٩، بحواله: الإيضاح الجلي، ص:٣٧)

مختصر استدراک الذہبی لابن الملقن کے محققین نے ان احادیث کی تعداد (۱۱۸۲) بتلائی ہے۔ ان میں وہ استدراکات بھی شامل ہیں جو حافظ ابن الملقن رحمہ اللہ نے حافظ ذہبی رحمہ اللہ پر کیے ہیں جو زیادہ تعداد میں نہیں۔

دکتور محمود میرہ کے اعداد و شمار کے مطابق ضعیف روایات کی تعداد (۱۰۱۰) قرار دی جائے تو یہ تعداد مکمل احادیث کا (۱۱.۴۸ فیصد) قرار پاتی ہے۔ جبکہ حافظ ذہبی کے کلام سے واضح ہوتا ہے کہ یہ تناسب تقریباً ۴۲ فیصد ہے۔ اور ۴۲ فیصد تقریباً (۳۶۹۷) احادیث بنتی ہیں۔ گویا (۲۶۸۷) احادیث ان کی نظر میں تھیں مگر انھوں نے ان کے ضعیف ہونے کی نشان دہی نہیں کی۔ اور ایسی احادیث کا تناسب تقریباً ۳۰ فیصد بنتا ہے۔ بالفاظِ دیگر ان کی نگاہ میں المستدرک کا ایک تہائی سے زیادہ حصہ ضعیف اور منکر تھا۔

اس پر مستزاد یہ کہ انھوں نے صراحت کی ہے ۲۵ فیصد احادیث درجۂ صحیح سے کم حسن، صالح اور جید ہیں، مگر انھوں نے جن احادیث کی صراحت کی وہ تقریباً ۲ فیصد قرار پاتی ہیں۔ یعنی ۳۰ فیصد منکر اور ۲۳ فیصد حسن احادیث کی نشان دہی انھوں نے نہیں کی۔

اس کے ساتھ یہ بھی ملحوظ رہے کہ ان کی نگاہ میں کل روایات میں سے ایک تہائی (۳۳ فیصد) احادیث شرطِ شیخین پر ہونے کے باوجود علتِ قادحہ سے معلول ہیں۔ سوال یہ ہے کہ انھوں نے ان سب معلول روایات کی نشاندہی کی ہے؟ یہاں ہم ایک اشکال کا ازالہ کرنا بھی مناسب سمجھتے ہیں۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ:

یہاں کوئی معترض یہ دعوی کر سکتا ہے کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ کے یہ اعداد و شمار تخمین اور ظن پر مبنی ہیں کیونکہ انھوں نے تاریخِ اسلام میں روایات کا جو تناسب ذکر کیا ہے وہ سیر اعلام النبلاء میں مذکور نسبت سے مختلف ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

> ''المستدرک میں بہت ساری روایات شرطِ شیخین پر ہیں اور خاصی احادیث بخاری یا مسلم کی شرط پر ہیں۔ ممکن ہے ان کا مجموعہ نصف کتاب (۵۰ فیصد) کے برابر ہو۔ ایک چوتھائی (۲۵ فیصد) احادیث صحیح سند سے مروی ہیں۔ باقی ایک چوتھائی (۲۵ فیصد) مناکیر، واہیات اور ضعیف روایات ہیں۔ کچھ ان میں موضوع بھی ہیں۔ میں نے تلخیص المستدرک میں ان سے باخبر اور متنبہ کر دیا ہے۔''

(تاريخ الإسلام للذهبي، حوادث و وفيات ٤٠١-٤٢٠ھ، ص: ١٣٢)

یعنی (۲۵ فیصد) احادیث ضعیف اور منکر ہیں۔ اور ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ تلخیص المستدرک میں موجود ایسی نشان زدہ روایات (۱۲ فیصد) سے زیادہ نہیں۔ گویا حافظ ذہبی رحمہ اللہ کے اس قول کے مطابق بھی (۱۳ فیصد) احادیث ایسی ہیں جو ان کی نگاہ میں ضعیف تھیں مگر انھوں نے ان کی نشان دہی نہیں کی۔

سیر اعلام النبلاء اور تاریخ الاسلام میں تناسب کا یہ اختلاف حافظ ذہبی رحمہ اللہ کا اجتہاد متغیر ہونے کی وجہ سے معلوم ہوتا ہے۔ سیر اعلام النبلاء والا اجتہاد ہی درست معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ ان کا آخری اجتہاد ہے۔ تاریخی اعتبار سے ثابت ہوتا ہے کہ سیر اعلام النبلاء، تاریخ الاسلام کے بعد مرقوم کی گئی۔ معروف محقق دکتور بشار عواد رقمطراز ہیں:

"وقد ألف الذهبي كتابه هذا بعد كتابه العظيم (تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام)"

(مقدمة تحقيق سير أعلام: ١/ ٩٢)

اس پر مستزاد یہ کہ النبلاء میں تاریخ الاسلام کے حوالے موجود ہیں: النبلاء: (٣/ ٣٨٠، ٤/ ١٨٠، ٧/ ١٨٠، ٤٢٥، ١٧/ ٥٣٥) لہٰذا ضعیف روایات کا تناسب (۴۲ فیصد) ہی درست معلوم ہوتا ہے۔

دوسرا قرینہ: حافظ ذہبی نے تلخیص کی ہے:

حافظ ذہبی رحمہ اللہ کی کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے تلخیص المستدرک حافظ حاکم رحمہ اللہ پر تعاقب کی غرض سے نہیں لکھی کیونکہ انھوں نے اختصار کیا ہے استدراک نہیں، اور تلخیص میں خشتِ اول عدمِ اضافہ اور خلاصہ پر اکتفا ہوتا ہے۔ اضافہ اختصار کی شرط کے منافی ہوگا گویا نئی کتاب مرتب کر رہا ہے۔

یہاں یہ سوال جنم لیتا ہے کہ اگر یہ محض اختصار تھا تو انھوں نے متعدد مواقع پر تعاقب بھی کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ حسبِ ضرورت ملخص کتب میں بعض مقامات پر علمی نکات بھی بیان کرتے ہیں جیسا کہ انھوں نے "المهذب في اختصار السنن الكبير، تلخيص الموضوعات، تلخيص العلل المتناهية" جیسی کتب میں کیا ہے۔ تلخیص المستدرک کے حوالے سے انھوں نے یہ صراحت کی ہے:

"میں نے اس کی تلخیص کی ہے ابھی اس کا بہت سارا کام اور اس کی اصلاح ہونا باقی ہے۔" (سير أعلام النبلاء: ١٧/ ١٧٦)

تاریخ الاسلام میں بھی صراحت کی کہ میں نے اس کتاب کا خلاصہ کیا ہے۔ بلکہ تلخیص المستدرک کی ابتدا میں فرمایا۔ (هذا مالخص: ١/ ٢)

تیسرا قرینہ: ضعیف راوی کی چند ضعیف احادیث کی نشاندہی:

المستدرک میں بہت سارے مقامات پر ضعیف راوی ہیں اس کے باوجود صاحبِ کتاب اس سند یا اسانید کی تصحیح کرتے ہیں اور حافظ ذہبی رحمہ اللہ ان کا تعاقب کرتے ہیں۔ مگر دوسری جگہ اسی سند سے حافظ ذہبی رحمہ اللہ بدونِ تعاقب گزر جاتے ہیں۔ بادیٔ النظر میں محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے امام حاکم رحمہ اللہ کی موافقت کی ہے مگر حقیقت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ امام حاکم رحمہ اللہ نے سہل بن عمار العتکی کی سند سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول "ما بعث رسول الله ﷺ زيد بن حارثة......" ذکر کر کے فرمایا: "صحيح الإسناد ولم يخرجاه"

حافظ ذہبی رحمہ اللہ ان کے تعاقب میں فرماتے ہیں:

"صحيح، قلت، سهل قال الحاكم في تاريخه: كذاب وهنا يصحح له، فأين الدين!" (المستدرك: ٣/ ٢١٥)

"صحیح حدیث ہے۔" میں کہتا ہوں: حاکم رحمہ اللہ نے التاریخ میں سہل کو کذاب قرار دیا ہے اور یہاں اس کی حدیث کو صحیح قرار دے رہے ہیں۔ کیا یہی دین ہے؟"

امام حاکم رحمہ اللہ نے اس حدیث کے بعد بارھویں حدیث جبکہ تلخیص المستدرک کے مطابق نویں حدیث اسی راوی سے بیان کی اور فرمایا:

"صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه" حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے تلخیص میں "(م)" کی علامت ذکر کر دی۔ (المستدرك: ٣/ ٢١٩)

گویا انھوں نے اس چوتھے صفحے پر امام حاکم رحمہ اللہ کا تعاقب نہیں کیا اور یہ

بات معقول نہیں کہ وہ اپنے سابقہ تعاقب کو بھول گئے ہوں جو صرف چار صفحات قبل گزرا ہو اور دوسری حدیث میں ان کی موافقت کر لی ہو۔ بلکہ اس راوی کی پہلی حدیث پر تعاقب معمولی الفاظ سے نہیں کیا بلکہ فرمایا: ''فأین الدین!'' کیا یہی دین داری ہے!

حافظ ذہبی رحمہ اللہ کے اس اسلوب سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ وہ ضعیف راوی کی پہلی حدیث پر تنقید کرتے ہیں۔ باقی روایات سے خاموشی سے گزر جاتے ہیں۔

دوسری مثال:

دراج ابو السمح المصری معروف راوی ہے۔ ان کی بتیس روایات میں سے چار روایات پر حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے تعاقب کیا، باقی اٹھائیس روایات پر سکوت کیا ہے۔ اس کی تفصیل ملاحظہ ہو:

رقم	طرف الحدیث	المستدرك	حكم الإمام حاكم	حكم الذهبى
1	خير مساجد..	209/1	سكت عنه الحاكم	سكت عنه الذهبى
2	إذا رأيتم الرجل......	212/1	صح	دراج كثير المناكير
3	إذا أديت...	390/1	//	صح
4	أكثروا ذكر الله......	499/1	//	سقط الحديث من تلخيصه
5	استكثروا......	513-512/1	//	صح
6	قال موسى...	528/1	//	//
7	أعوذ بالله..	532/1	//	//
8	قد هجرت ..	104-103/2	//	واهٍ
9	تشويه النار..	246/2	//	صح

10	إذا رأيتم..	332/2	//	//
11	إن الحميم..	387/2	//	//
12	تشويه النار..	395/2	//	سقط من تلخيصه
13	إن عليهم التيجان......	427-426/2	//	صح
14	لو أن رصاصة..	439-438/2	//	//
15	ينظر إلى وجهه..	475/2	//	صاحب عجائب
16	كعكر الزيت......،	501/2	//	صح
17	الويل وادٍ	507/2	//	//
18	// // //	534/2	//	//
19	لو أنكم لا ..	246/4	//	//
20	إن الشيطان ..	261/4	//	//
21	أيما امرأة..	289/4	سكت	سكت
22	لا حليم....	293/4	صح	صح
23	لو أن رجلًا..	314/4	//	//
24	الشرك الخفي..	329/4	//	//
25	أصدق الرؤيا..	392/4	//	//
26	سيأتي على..	457/4	//	//
27	إن في النار...	593/4	//	//
28	إن الأرضين..	594/4	//	كثير المناكير
29	ويل وادٍ ...	596/4	//	صح
30	ينصب للكافر..	597/4	//	//
31	مقعد الكافر..	598/4	//	//
32	لو أن مقمعاً..	600/4	//	حکم مذکور نہیں
33	لسرادق النار..	601/4	//	سقط الحديث من تلخيص
34	لو ضرب ..	601/4	//	صح
35	لو أن دلو..	602/4	//	//

36	ماء كالمهل..	604/4	//	//
37	إذا كان يوم ...	605/4	//	//
38	يأكل التراب..	609/4	//	مالحقه (أي أبو قلابة أباذر)

تنبیہ:

حافظ ذہبی رحمہ اللہ کے حکم میں جو 'صح' ذکر کیا گیا ہے وہ ظاہری اعتبار سے ہے ورنہ انھوں نے اس کی روایت کو قطعاً صحیح قرار نہیں دیا۔

قارئینِ کرام! آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ دراج کی اڑتیں احادیث مستدرک میں موجود ہیں۔ جن میں سے دو ایسی ہیں جن پر حاکم رحمہ اللہ نے سکوت کیا اور ذہبی رحمہ اللہ نے اسے اسی طرح لکھ دیا۔ (المستدرك: ١/ ٢٠٩، ٤/ ٢٨٩)

چار مقامات پر حاکم رحمہ اللہ کا تعاقب کیا۔

①، ② کثیر المناکیر۔ المستدرك (١/ ٢١٢، ٤/ ٥٩٤)

③ واہ۔ المستدرك (٢/ ١٠٣۔ ١٠٤)

④ صاحب عجائب۔ المستدرك (٢/ ٤٧٥)

تین جگہوں پر تلخیص میں حدیث موجود نہیں۔

(المستدرك: ١/ ٤٩٩، ٢/ ٣٩٥، ٤/ ٦٠١)

ایک جگہ ذہبی رحمہ اللہ کی تلخیص مذکور نہیں۔ (المستدرك: ٤/ ٦٠٠)

گویا حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے بتیس مقامات میں سے صرف چار مقامات پر تعاقب کیا اور اٹھائیس مقامات پر سکوت کیا ہے۔ کیا ان اٹھائیس مقامات کے بارے میں دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے حاکم رحمہ اللہ کی موافقت کی ہے؟ قطعاً نہیں۔ اس لیے اسے موافقت یا تائید باور کرانا غلط فہمی اور حافظ ذہبی رحمہ اللہ کے اسلوب کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ بلکہ اس سے حافظ ذہبی رحمہ اللہ کا تناقض بھی لازم آتا

ہے جیسا کہ بعض لائقِ احترام علما نے ایسے مواقع پر ان کی رائے کو باہم متعارض قرار دیا ہے۔

حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے المستدرک کی تلخیص کی ہے۔ اس کا تعاقب کیا ہے اور نہ استدراک، ورنہ وہ اتنی مرویات پر خاموش نہ رہتے۔ اسی قسم کی متعدد مثالیں ہمارے یہاں موجود ہیں اگر ضرورت محسوس ہوئی تو انھیں بھی ذکر کر دیا جائے گا۔

چوتھا قرینہ: التلخیص کے علاوہ دیگر کتب میں شدید جرح:

حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے التلخیص میں جن راویان کی احادیث پر امام حاکم رحمہ اللہ کی تصحیح نقل کی ہے، انھیں رواۃ پر دوسری کتب میں شدید جرح بھی کی ہے، جس کی امثلہ درج ذیل ہیں:

① امام حاکم رحمہ اللہ نے احمد بن محمد بن داود الصنعانی کی سند سے عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث: ”نزل جبرئیل إلی النبي ﷺ...“ بیان کی۔ پھر فرمایا: (هذا حدیث صحیح الإسناد، فإن رواته کلهم مدنیون ثقات)

حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے تلخیص میں ذکر کیا: رواته ثقات.

(المستدرك: ۱/ ۵۴۴۔۵۴۵)

مگر میزان الاعتدال میں اس کی یہی منکر روایت بیان کی اور فرمایا:

”اس نے ایسی حدیث بیان کی ہے جس کا وہ متحمل نہیں۔ حاکم رحمہ اللہ نے اسے صحیح الاسناد قرار دیا ہے۔ میں نے کہا: ”ہرگز نہیں۔“ انھوں نے کہا: ”اس کے راوی مدنی ہیں۔“ میں نے جواب دیا: ”قطعاً نہیں۔“ انھوں نے کہا: ”ثقہ ہیں۔“ میں نے کہا: ”میں اس (روایت) کو احمد

(بن محمد الصنعانی) کی وجہ سے متہم قرار دیتا ہوں۔"

(میزان الاعتدال: ۱/ ۱۳۶)

کیا کوئی یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے تلخیص میں حاکم رحمہ اللہ کی موافقت کی ہے؟

④ امام حاکم رحمہ اللہ نے محمد بن حبیب الجارودی کی سند سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی مرفوع حدیث: "ماء زمزم..." بیان کی اور پھر فرمایا: هذا حديث صحيح الإسناد إن سلم من الجارودي ولم يخرجاه

حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے یہی کلام نقل کیا مگر "ولم يخرجاه" کو حذف کر دیا۔ گویا بظاہر موافقت کی ہے مگر میزان الاعتدال (۳/ ۵۰۷، ترجمہ ۷۳۴۹) میں فرمایا:

"حاکم نے اس پر نکیر کی ہے اس نے ایک باطل حدیث بیان کی جس بنا پر اسے متہم قرار دیا گیا ہے۔"

③ امام حاکم رحمہ اللہ نے عمر بن ابراہیم العبدی کی سند سے حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث بیان کی۔ اور فرمایا:

"هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"

"حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے ذکر کیا "صحیح"۔" (المستدرك: ۲/ ۵۴۵)

حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے اسی روایت کو میزان الاعتدال میں عمر کے ترجمہ میں بیان کیا اور فرمایا:

"صححه الحاكم وهو حديث منكر كما ترى"

(میزان: ۳/ ۱۷۹)

"حاکم نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے، حالانکہ وہ منکر ہے۔"

④ امام حاکم رحمہ اللہ نے محمد بن الحسن التل الاسدی الکوفی کی سند سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث: "الدعاء سلاح المؤمن..." ذکر کی پھر فرمایا: "هذا حديث صحيح فإن محمد بن الحسن هذا هو التل وهو صدوق في الكوفيين" حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے "صحیح" قرار دیا ہے۔ (المستدرك: ١/ ٤٩٢) مگر میزان الاعتدال (٣/ ٥١٢-٥١٣) میں فرماتے ہیں: اس کی یہ روایت منکر ہے۔ حاکم رحمہ اللہ نے اسے بیان کر کے تصحیح کی ہے۔ اس میں انقطاع ہے۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ جن راویان کی حدیثوں کو حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے بظاہر صحیح قرار دیا انھی احادیث کو ان راویان کے ترجمے میں ذکر کر کے منکر قرار دیا ہے۔ اب ذرا یہ بھی ملاحظہ ہو کہ انھوں نے جن احادیث کا شرطِ شیخین وغیرہ سے ہونا تسلیم کیا ہے انھی پر تنقید بھی کی ہے۔

⑤ امام حاکم رحمہ اللہ نے "ثور عن راشد بن سعد عن ثوبان" کی سند سے مرفوع حدیث "بعث رسول..." بیان کی اور کہا: ...... صحیح علی شرط مسلم...... حافظ ذہبی نے بھی علی شرط (م) فرما دیا۔ (المستدرك: ١/ ١٦٩) مگر سیر اعلام النبلاء میں راشد بن سعد کے ترجمے میں اس حدیث کو ذکر کیا، پھر فرمایا: "اس حدیث کی سند قوی ہے۔ حاکم رحمہ اللہ نے اس کی تخریج کر کے فرمایا: یہ مسلم کی شرط پر ہے۔ ان سے چوک ہوئی۔ بخاری و مسلم نے راشد سے احتجاج نہیں کیا اور نہ ثور امام مسلم کی شرط پر ہے۔
(سير أعلام النبلاء: ٤/ ٤٩١)

غور فرمایئے کہ انھوں نے امام حاکم رحمہ اللہ کی دو اغلاط کی نشاندہی کی کہ راشد سے شیخین نے استدلالاً روایت لی اور نہ ثور امام مسلم کی شرط پر ہیں۔

⑥ امام حاکم رحمہ اللہ نے معاویہ بن صالح الحضرمی کی سند سے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث: "أنه عاشر عشرة..." بیان کی اور فرمایا: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين" حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے ذکر کیا: "على شرطهما" (المستدرك: ١/ ٩٨)

مگر حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بخاری رحمہ اللہ نے اس سے روایت نہیں لی۔ مزید لکھتے ہیں:

> "یہ ان راویوں میں سے ہے جن سے مسلم نے حجت پکڑی ہے، بخاری نے نہیں۔ آپ حاکم رحمہ اللہ کو دیکھتے ہیں کہ المستدرک میں ان کی احادیث کو شرطِ بخاری پر قرار دیتے ہیں۔ اس بارے میں ان سے بار بار چوک ہوئی ہے۔" (میزان الاعتدال: ٤/ ١٣٥)

ان چاروں قرائن سے معلوم ہوا کہ ذہبی رحمہ اللہ کا سکوت یا عدمِ تعاقب موافقت کی دلیل نہیں۔ کیونکہ انھوں نے تلخیص کی ہے۔

قائلین کے دلائل کا مناقشہ

اس مقولہ کو درست کہنے والوں کی پہلی دلیل یہ ہے کہ اہلِ علم کے یہاں یہ بات متعارف ہے کہ اگر کوئی عالم کسی دوسرے کا کلام بدونِ تنقید نقل کرے تو یہ موافقت اور تائید کی دلیل ہوتی ہے۔ یعنی اگر حافظ ذہبی رحمہ اللہ کو امام حاکم رحمہ اللہ پر کوئی اعتراض ہوتا تو وہ رائے زنی کرتے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ غلط بات پر چپ سادھ لیں۔ جیسا کہ انھوں نے متعدد احادیث پر تعاقب کیا ہے۔ انھیں ویسا ہی باقی احادیث پر بھی کرنا چاہیے تھا۔

پہلا جواب:

مگر یہ دلیل محلِ نظر ہے۔ بلاشبہ یہ قضیہ تبھی درست ہوتا جب اس بارے میں

حافظ ذہبی رحمہ اللہ کا کلام منقول نہ ہوتا۔ جبکہ انھوں نے سیر اعلام النبلاء (۱۷/ ۱۷۵۔ ۱۷۶) میں صراحت کی ہے کہ مستدرک میں ضعیف اور منکر روایات تقریباً ۴۲ فیصد ہیں۔ مگر جن کی نشاندہی کی وہ ۱۲ فیصد سے زیادہ نہیں۔ گویا ۳۰ فیصد احادیث ان کی نگاہ میں ضعیف تھیں۔

پھر یہ تحدید المستدرک کی احادیث کے ساتھ خاص ہے اور یہ استدلال (کسی عالم کا بدونِ تنقید کسی عالم کی بات نقل کرنا موافقت ہے) عام ہے۔ لہٰذا ان کے مابین تعارض کی صورت میں خاص کو مقدم کیا جائے گا کیونکہ وہ عام سے زیادہ مضبوط ہوتا ہے۔

دوسرا جواب:

اس پر مستزاد یہ کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے تلخیص استدراک اور تعاقب کے نظریے سے نہیں لکھی کہ ان کے عدمِ تعاقب یا سکوت کو موافقت قرار دیا جا سکے۔ بلکہ انھوں نے صراحت کی ہے کہ یہ کتاب میں نے مختصر کی ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

① هذا ما لخصه. (مقدمة المستدرك: ١/ ٢)

② وقد اختصرته. (سير أعلام النبلاء: ١٧/ ١٧٦)

③ اختصرت هذا المستدرك.

تاريخ الإسلام (حوادث ٤٠١۔ ٤٢٠هـ، ص: ١٣٢)

صاحبِ اختصار کا کام ہر چیز کا تعاقب نہیں ہوتا اور نہ یہ بات علماء کے ہاں معروف ہے کہ اختصار کرنے والا اصل کتاب کے مؤلف کی اغلاط کی نشان دہی کرے گا، بصورتِ دیگر اس کی موافقت قرار دی جائے گی۔

اختصار کرنے والا بعض مقامات پر جو تعاقب کرتا ہے وہ طبیعت میں انشراح کی صورت میں کرتا ہے۔ عدمِ نشاط کے وقت اسے ترک کر دیتا ہے۔ جیسا کہ

راویانِ حدیث بھی حالتِ انشراح میں حدیث کی مکمل سند اور مکمل متن ذکر کرتے ہیں۔ مگر سستی کے عالم میں اسی حدیث کو مرسل بیان کر دیتے ہیں۔

آپ پہلے معلوم کر آئے ہیں کہ دراج ابو السمح کی بتیس (۳۲) روایات میں سے، صرف چار روایات پر حافظ ذہبی نے نقد کیا۔ اور باقی سے اغماض کیا کیونکہ تلخیص کرنے والے کا منہج ہر ہر حدیث کا تعاقب نہیں ہوتا۔

تیسرا جواب:

اگر حافظ ذہبی رحمہ اللہ کے عدمِ تعاقب کو موافقت قرار دیا جائے تو ان کی باقی ملخص شدہ کتب میں بھی اسی اصول کی پاسداری کی جائے گی؟ جیسے تلخیص الموضوعات لابن الجوزی اور تلخیص العلل المتناهية لابن الجوزي وغیرہ ہیں۔ اگرچہ ان کتب میں بھی حافظ ذہبی رحمہ اللہ کے تعاقبات بعض مقامات پر موجود ہیں اور تلخیص کی نوعیت بھی ہر دوسری کتاب سے مختلف ہے۔

ان تینوں جوابات سے واضح ہو گیا کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ کا سکوت تائید کی دلیل نہیں۔

دوسری دلیل اور اس کا مناقشہ:

اس اصطلاح کو درست قرار دینے والوں کی دوسری دلیل یہ ہے کہ متعدد علماء نے اس کا استعمال کیا ہے۔ حافظ زیلعی رحمہ اللہ، ابن الملقن رحمہ اللہ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسے، جزوی طور پر استعمال کیا ہے۔ حافظ سیوطی رحمہ اللہ، علامہ مناوی رحمہ اللہ، علامہ عزیزی رحمہ اللہ اور محدث البانی رحمہ اللہ جیسوں نے اسے بطورِ قاعدہ مستعمل کیا ہے۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ کے حوالے سے گزر چکا ہے کہ انھوں نے بہت سی ایسی احادیث کا تعاقب نہیں کیا جو ان کے ہاں ضعیف تھیں۔

لہٰذا ان کا کلام ان علماء کے فہم سے زیادہ مضبوط ہے۔

علما کے ہاں یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ منطوق مفہوم پر مقدم ہوتا ہے۔ حافظ ذہبی رحمہ اللہ کی ضعیف احادیث کے حوالے سے صراحت، منطوق ہے اور تلخیص میں ان کے طرزِ عمل سے علماء جو سمجھے، مفہوم ہے۔ لہٰذا ان کی صراحت اس مفہوم سے مقدم ہوگی۔ جن علماء نے اس مقولہ کو درست قرار دیا ہے ممکن ہے ان کی نگاہ میں سیر اعلام النبلاء والی صراحت موجود نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ:

جس حدیث کو امام حاکم رحمہ اللہ صحیح قرار دیں اور حافظ ذہبی رحمہ اللہ ان کا تعاقب نہ کریں یا سکوت کریں تو یہ دلیل نہیں کہ امام حاکم رحمہ اللہ کا موقف درست ہے۔ کیونکہ المستدرک کی احادیث پر حکم لگانے میں ان سے بہت خطائیں اور تساہل ہوا ہے۔ لہٰذا حافظ ذہبی رحمہ اللہ کا عدمِ تعاقب اقرار کے درجے میں نہیں آ سکتا۔

② جن روایات کو امام حاکم رحمہ اللہ نے صحیح قرار دیا ہے اور حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے ان کا تعاقب نہیں کیا تو اس بنا پر حافظ ذہبی رحمہ اللہ کو مطعون ٹھہرانا درست نہیں، کیونکہ ملخص کا مقصد تلخیص ہوتا ہے ہر ہر حدیث اور حکم کا تعاقب نہیں۔

③ سب سے پہلے اس اصطلاح کا استعمال حافظ زیلعی رحمہ اللہ نے کیا۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اسے قاعدہ بنایا اور حافظ مناوی اور علامہ عزیزی نے بڑی وسعت سے اس کا استعمال کیا۔ یہاں تک کہ یہ مقولہ ایک مستقل حیثیت اختیار کر گیا۔

④ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے ”السیر“ میں ”المستدرك“ کی احادیث کے بارے میں جو رائے دی ہے وہی ان کی حتمی اور آخری رائے ہے۔

⑤ انھوں نے السیر میں فرمایا: المستدرک کی تقریباً ۴۲ فیصد احادیث عجائب اور منکیر ہیں۔ اور یہ تناسب تلخیص المستدرک میں موجود ضعیف اور منکر روایات سے ۳۰ فیصد زیادہ ہے کیونکہ متکلم فیہ روایات کا تناسب ۱۲ فیصد ہے۔

⑥ ہر حدیث پر تعاقب حافظ ذہبی رحمہ اللہ کا منہج نہیں۔ بلکہ وہ راوی کی پہلی روایت پر عموماً حکم لگاتے ہیں اور باقی روایات پر خاموش رہتے ہیں۔

⑦ بعض علماء کا حافظ ذہبی رحمہ اللہ کے سکوت یا عدمِ موافقت پر ''صححه الحاكم ووافقه الذهبي'' کا اطلاق کرنا درست نہیں کیونکہ اس نظریے کی اساس کمزور دلیل پر مبنی ہے۔

⑧ حافظ ذہبی رحمہ اللہ کی موافقت وہاں متصور ہوگی، جہاں ''قلت'' ذکر کرنے کے بعد امام حاکم رحمہ اللہ کی تائید کریں گے۔

دوسرا باب:

تحقیق الأحادیث

ساتواں مقالہ:

احادیث فضیلت شب براءت اور امام البانی رحمہ اللہ

الحمد للّٰہ ربّ العالمین والصلاۃ والسلام علی أشرف الأنبیاء وخاتم المرسلین، **أما بعد:**

شعبان المعظم کی پندرھویں شب مبتدعین مساجد میں چراغاں کرنے کے ساتھ ساتھ باجماعت صلاۃِ تسبیح وغیرہ کا بھی اہتمام کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ دین کے نام پر دیگر خرافات کا بھی ارتکاب کرتے ہیں اور بزعمِ خویش ان نام نہاد عبادات کو سعادتِ دارین سمجھتے ہیں۔ اور وہ اپنے ان بدعی افکار کی تقویت کے لیے گھسے پٹے دلائل سے اپنے چمنستان کی آبیاری میں مصروفِ عمل رہتے ہیں۔ چناں چہ انھیں اس غرض سے اگر دور کی کوڑی لانی پڑے تو وہ اس سے بھی گریزاں نہیں ہوتے بلکہ اگر انھیں کوئی ایسی دلیل دستیاب ہو جائے جو کچھ نہ کچھ ان کے موقف کی مؤید ہو تو وہ شاداں وفرحاں بغلیں بجاتے ہوئے بازاروں کا رخ کر لیتے ہیں۔

حال ہی میں شعبان المعظم کی پندرھویں رات کے سلسلے میں نمازِ تسبیح کے اشتہارات اور بینرز فیصل آباد وغیرہ کے بازاروں اور چوکوں میں آویزاں کیے گئے اور اسی حوالے سے ہینڈ بل بھی تقسیم کیے گئے اور اپنے اس عمل کی تائید میں امام البانی رحمہ اللہ کے اس کلام کو پیش کیا گیا، چناں چہ لکھا گیا کہ

"یطلع اللہ تبارك وتعالٰی إلی خلقه لیلة النصف من

شعبان، فيغفر لجميع خلقه إلا لمشرك أو مشاحن“

”کہ اللہ تعالیٰ ماہِ شعبان کی پندرہویں شب بندوں پر مطلع ہوتے (نزول فرماتے) ہیں۔ اور سبھی مخلوق کو بخش دیتے ہیں سوائے مشرک اور کینہ پرور شخص کے۔“

علامہ البانی فرماتے ہیں:

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ یہ حدیث بلاشبہ ان شواہد کی بنا پر صحیح ہے اور کسی حدیث کی صحت ان شواہد کی تعداد سے کم بھی ثابت ہوجاتی ہے جب تک وہ شدید ضعف سے دوچار نہ ہو، جیسا کہ یہ حدیث ہے ...... اور جنھوں نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے، انھوں نے جلد بازی کا مظاہرہ کرتے ہوئے تحقیق کا حق ادا نہیں کیا۔

(السلسلة الصحيحة، ج:۳، ص:۱۳۵۔۱۳۸۔ ۱۳۹) بینرز صلاۃِ تسبیح

اہلِ بدعت نے اپنی بدعات کی صیانت کے لیے امام البانی رحمہ اللہ کے اس کلام اور حدیث کی تصحیح کو ڈھال بنایا اور یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی کہ دنیا کے ایک جلیل القدر امام نے ہمارے عمل کو تقویت پہنچائی ہے۔ لہٰذا ہمارے اس شب میں کیے جانے والے سبھی اعمال عند اللہ قبولیت کا درجہ پانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ إنا لله وإنا إليه راجعون!

اس میں کوئی شک نہیں کہ امام البانی ایسی نابغۂ روزگار شخصیات اور ان کے علوم کا وجود امتِ محمدیہ پر رب العالمین کا احسانِ عظیم ہے۔ اور ایسے لوگ صدیوں بعد بھی خال خال ہی پیدا ہوتے ہیں۔ امام صاحب نے صحیح اور ضعیف احادیث کے درمیان جو خطِ امتیاز کھینچا اور دودھ کا دودھ پانی کا پانی کر دکھایا یہ موحدین کے لیے بہت بڑا تحفہ جب کہ مبتدعین کے لیے زہرِ ہلاہل ہے اور ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾ کا مصداق ہے۔

مگر ان سب امتیازات کے باوجود بعض اہلِ علم نے انتہائی ادب سے امام صاحب کے تسامحات کی نشان دہی بھی کی ہے اور امام صاحب نے ان سے رجوع بھی کیا ہے اور طلبائے علم کو بھی حکم دیا ہے کہ وہ اس کی تصحیح کر لیں۔ آپ کے تلامذہ نے ان "تراجعات" پر مستقل کتب بھی تصنیف فرمائی ہیں جو مطبوع اور متداول ہیں۔

ان تسامحات میں سے ایک تسامح امام صاحب کا "شعبان کی پندرھویں رات کی فضیلت" والی روایت کی تصحیح بھی ہے۔ اس وہم کی بنیادی وجہ یہ ہے، کہ امام صاحب نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی بے اصل حدیث کو اصل قرار دے کر اس کے سات شواہد بھی پیش فرمائے، جن پر تبصرہ اپنے محل پر آئے گا۔

اللہ ربّ العزت امام صاحب کی اس کدوکاوش کو اپنی بارگاہ میں قبولیت سے نوازے اور ان خدمات کی بدولت ان کے درجات میں رفعتیں پیدا فرمائے، آمین۔

یہ حقیقت ہے کہ جس حدیث کو متقدمین محدثین، ماہرینِ فن بے اصل، ضعیف، مضطرب اور راویانِ حدیث کا وہم قرار دیں اسے متأخرین محدثینِ عظام کی تصحیح ذرہ برابر فائدہ نہیں پہنچا سکتی۔ جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں، شائقینِ علم "أسس نقد الحديث بين أئمة النقد وأهل العصر الحديث للشيخ الشريف حاتم بن عارف العوني (ص: ٣٤١۔ ٤١٢) ضمن كتاب: إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية" ملاحظہ فرمائیں۔

اب شیخ البانی کے دلائل کا تجزیہ پیشِ خدمت ہے۔

پہلی حدیث: حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ:

چناں چہ امام العصر البانی رقم طراز ہیں:

امام ابن ابی عاصم فرماتے ہیں:

((ثنا هشام بن خالد: ثنا أبو خُليد عتبة بن حماد، عن الأوزاعي وابن ثوبان، عن أبيه، عن مكحول، عن مالك بن يخامر، عن معاذ بن جبل مرفوعاً .))

اس حدیث کو حافظ ابن حبان رحمہ اللہ کے علاوہ دیگر محدثین نے بھی بیان کیا ہے۔ امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: مکحول کی مالک بن یخامر سے ملاقات نہیں۔ اگر یہ علت نہ ہو تو اس کی سند حسن ہے اس کے راوی ثقہ ہیں۔

حافظ ہیثمی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ امام طبرانی رحمہ اللہ نے اسے المعجم الکبیر اور المعجم الاوسط میں روایت کیا ہے اور ان کے راوی ثقہ ہیں۔

(السلسلة الصحيحة، ج:٣، ص:١٣٥، حديث: ١١٤٤ ملخصاً]

یہ حدیث المعجم الكبير (ج: ٢٠، ص: ١٠٨۔ ١٠٩، رقم: ٢١٥)۔ المعجم الأوسط (ج:٧، ص: ٣٩٧۔ رقم: ٦٧٧٢)۔ مسند الشاميين كلهم للطبراني (ج:١، ص: ١٢٨، ١٢٩، رقم: ٢٠٣ و ج:٤، ص: ٣٦٥، رقم: ٣٥٧٠)۔ صحيح ابن حبان (ج:٧، ص: ٤٧٠، رقم: ٥٦٣٦)۔ موارد الظمآن للهيثمي (ص: ٤٨٦، رقم: ١٩٨٠)۔ حلية الأولياء لأبي نعيم (ج:٥، ص: ١٩١)۔ شعب الإيمان (ج:٣، ص: ٣٨٢، رقم: ٣٨٣٣)۔ فضائل الأوقات كلاهما للبيهقي (ص: ١١٨، رقم: ٢٢) وغیرہ میں ہے۔

گویا امام البانی رحمہ اللہ کے ہاں اس حدیث کے حسن ہونے میں رکاوٹ امام مکحول الشامی کی اپنے استاد مالک بن یخامر سے عدمِ ملاقات ہے، جیسا کہ انھوں نے امام ذہبی رحمہ اللہ سے اس کی تصریح بھی نقل فرمائی ہے۔ حالاں کہ یہ حدیث حسن تو کجا ضعیف بلکہ بے اصل اور غیر ثابت شدہ ہے۔

عمومی طور پر ثقہ راوی کی حدیث کو صحیح اور صدوق راوی کی روایت کو حسن قرار دیا جاتا ہے مگر اس میں موجود مخفی علل تک رسائی حاصل کرنے کی جستجو نہیں کی جاتی یا انھیں لائقِ التفات نہیں سمجھا جاتا، حالانکہ بسا اوقات یہی علتیں صحتِ حدیث کو ایسا متاثر کرتی ہیں کہ وہ کالعدم قرار پاتی ہے اور ایسی ہی مرویات کو ناقدینِ فن باطل، موضوع، منکر، ضعیف جدا، لا أصل لہ وغیرہ جیسی اصطلاحات سے سخت تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ حالاں کہ ایسی مرویات کے راوی ضعف کے ایسے درجے میں نہیں ہوتے کہ ان کی روایات پر اتنی سخت جرح کی جائے۔ اس لیے اس شدید جرح کا سبب ثقات راویانِ حدیث کا کسی حدیث کی سند یا متن کو بربنائے وہم ونسیان غلط بیان کرنا ہے۔

جب معلوم ہو گیا کہ یہ راویِ حدیث کے وہم کا شاخسانہ ہے تو اسے عقلی اور نقلی طور پر قبول نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ اس سند یا متن کا وجود ثقہ، صدوق یا ضعیف راوی کے ذہن اور تخیل میں ہوتا ہے۔ فی الواقع کچھ نہیں ہوتا اور جو ایسی روایت ہو اسے بطورِ دلیل پیش نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس سے کسی اور روایت کے لیے تقویت بھی حاصل نہیں کی جاسکتی۔

یہی صورت امام البانی رحمہ اللہ کی سب سے مضبوط اور اساسی دلیل حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں پائی جاتی ہے کہ اس سند سے اس کا کوئی وجود نہیں۔ راویانِ حدیث کے تصرف نے کبھی تو اسے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی مسند میں داخل کر دیا تو کبھی حضرت ابو ثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ کی مسند سے باور کرایا اور کبھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مسند میں لے گئے۔ اور کسی نے اسے مسندِ عوف بن مالک رضی اللہ عنہ بتایا۔

الغرض یہ سارا اختلاف امام مکحول الشامی وغیرہ سے روایت کرنے والے

راویوں کی وجہ سے پیدا ہوا اور اس عقدہ کی نقاب کشائی سب سے پہلے امام العلل ابوحاتم الرازی نے فرمائی ہے۔

امام ابوحاتم رحمہ اللہ کا منکر قرار دینا:

چنانچہ وہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث کی بابت فرماتے ہیں:

((هذا حديث منكر بهذا الإسناد، لم يرو بهذا الإسناد غير أبي خُليد، ولا أدرى من أين جاء به ! قلت: ما حال أبي خُليد؟ قال: شيخ))

''یہ حدیث اس سند سے منکر ہے۔ اس سند سے روایت کرنے والے ابوخلید تنہا ہیں، میں نہیں جانتا کہ وہ اس سند کو کہاں سے لائے! میں ......عبدالرحمٰن بن ابی حاتم ...... نے دریافت کیا کہ ابوخلید کی کیا کیفیت ہے؟ جواباً فرمایا: شیخ ہے۔'' [علل ابن أبي حاتم، رقم: ۲۰۱۲]

گویا امام ابوحاتم رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ یہ حدیث اپنی بے اصل سند کی وجہ سے مُنکر ہے۔ امام ابوحاتم رحمہ اللہ کی اس جرح کو ایک اور نظیر سے بخوبی سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ ابن جریج پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

((ولا أدرى ابن جريج من أين جاء به؟ والناس يروونه عن إبراهيم بن ميسرة عن أنس)) [العلل لابن أبي حاتم، رقم: ۸۹۳]

''میں نہیں جانتا کہ ابن جریج (عن الزہری عن اُنس) کیوں کر بیان کرتے ہیں؟ حالاں کہ باقی راوی اسے ابراہیم بن میسرۃ عن اُنس روایت کرتے ہیں۔''

امام ابوحاتم رحمہ اللہ کا مقصود یہ ہے کہ امام ابن جریج کا اس حدیث کو ابراہیم بن میسرۃ کے بجائے امام زہری سے روایت کرنا بے اصل ہے۔ معلوم نہیں کہ ابن

جریج اس سند میں اپنے اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے درمیان امام زہری کا واسطہ کیسے لائے؟ حالاں کہ امام ابن جریج ثقہ فقیہ فاضل وکان یدلس ویرسل ہیں۔[التقریب: ٤٦٩٥]

ان دونوں مثالوں کو سامنے رکھنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جو سند یا متن بر بنائے وہم بیان کیا گیا ہو وہ بے اصل ہوتا ہے اور لاکھوں احادیث کے حفاظ کی بے خبری اس کی روشن دلیل ہے۔ اس لیے جس طرح ابن جریج عن الزہری عن أنس بے اصل ہے اسی طرح ابوخُلید کی روایت بھی بے اصل ہے۔

امام دارقطنی کا غیر ثابت قرار دینا:

حافظ ابوحاتم رحمہ اللہ کے بعد فرسان علم علل الحدیث امام دارقطنی رحمہ اللہ نے بھی اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ مکحول شامی سے روایت کرتے ہوئے راویانِ حدیث اسے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی مسند کے علاوہ دیگر صحابۂ کرام کی مسانید سے بھی بیان کرتے ہیں اور کبھی امام مکحول کا اپنا قول بتاتے ہیں۔ ان کی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی، إن شاء اللہ۔

امام دارقطنی رحمہ اللہ سند میں اضطراب ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

((والحديث غير ثابت))[علل الدار قطنی، ج:٦، ص:٥١]

''یہ حدیث ثابت ہی نہیں۔''

امام البانی رحمہ اللہ کے شاگرد شیخ عبدالقادر بن حبیب اللہ السندی رحمہ اللہ امام ابوحاتم الرازی رحمہ اللہ کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

((إسناده منكر موضوع كما قال أبو حاتم وعنه ابنه عبد الرحمن في العلل كما مضى، ولا يصلح للمتابعات والشواهد، فضلًا أن يكون حجة))

”(حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ والی حدیث کی) سند منکر اور موضوع ہے، جیسا کہ امام ابوحاتم رحمہ اللہ نے فرمایا اور ان کے بیٹے حضرت عبدالرحمٰن رحمہ اللہ نے ان سے کتاب العلل میں نقل کیا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ یہ روایت بطورِ متابعات پیش کی جا سکتی ہے اور نہ بطورِ شواہد، چہ جائیکہ اسے حجت قرار دیتے ہوئے پیش کیا جائے۔“

(التصوف فی میزان البحث والتحقیق للسندی، ج:۱، ص: ۵۵۵)

امام البانی کے دوسرے شاگرد شیخ ابوعبیدہ مشہور بن حسن آل سلمان، حافظ ابوحاتم رحمہ اللہ اور حافظ دارقطنی رحمہ اللہ کی رائے کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

((ولهذا الاختلاف قال أبو حاتم الرازی ...... كما مضى ...... فی طريق أبی خليد " لا أدری من أين جاء به ". وقال فيه "شيخ" ومنه تعلم أن حديث معاذ وأبی ثعلبة حديث واحد، اضطرب فيه الرواة على مكحول.))

[تحقیق كتاب المجالسة وجواهر العلم للدینوری، ج:۳، ص:۳۰۸]

”اس اختلاف (اضطراب) کی وجہ سے امام ابوحاتم الرازی رحمہ اللہ نے فرمایا: ”لا أدری من أين جاء به“ پھر فرمایا: ”شیخ“ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک ہی ہے۔ راویانِ حدیث اسے مکحول سے روایت کرتے ہوئے اضطراب کا شکار ہو گئے۔“

ملحوظ رہے کہ شیخ ابوعبیدہ کے ہاں یہ حدیث اپنے شواہد کی بدولت صحیح ہے۔

[تحقيق كتاب المجالسة: ۳/ ۳٦٤) و حسن البيان فيما ورد في ليلة النصف من شعبان]

دوسری سند بھی سخت ضعیف ہے:

مسند الشامیین للطبرانی (ج:۱، ص: ۱۳۰، حدیث: ۲۰۵) میں

اس حدیث کی دوسری سند بھی سليمان بن أحمد الواسطي، ثنا أبو خليد: ثنا ابن ثوبان: حدثني أبي [عن مكحول]، عن خالد بن معدان، عن كثير بن مرة الحضرمي، عن معاذ بن جبل کے طریق سے مرفوعاً مروی ہے۔

محقق کتاب **مسند الشاميين** فرماتے ہیں کہ مخطوط میں **[عن مكحول]** کا اضافہ نہیں ہے۔ اسے میں نے اپنی طرف سے زائد کیا ہے۔ ممکن ہے کہ کاتب، کی غلطی سے مکحول کی جگہ خالد بن معدان لکھا گیا ہو۔

بہرحال جو بھی صورتِ حال ہو امام طبرانی رحمہ اللہ کے دادا استاد سلیمان بن احمد الواسطی کو امام ابن معین رحمہ اللہ نے کذاب کہا ہے۔

(الضعفاء والمتروكين لابن الجوزی، ج:۲، ص:۱٤)

حافظ ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سلیمان کی احادیث میں تفردات اور غرائب ہیں۔ میرے ہاں وہ احادیث چور تھا۔ اس پر احادیث مشتبہ ہو جاتی تھیں۔

(الکامل لابن عدی، ج:۳، ص:۱۱٤۰)

آخری عمر میں اس کا حافظہ متغیر ہو چکا تھا اور یہ شراب نوشی کا دلدادہ اور موسیقی کا رسیا ہو چکا تھا۔ جس کی بنا پر محدثین نے اسے متروک قرار دیا ہے۔

(میزان الاعتدال، ج:۲، ص:۱۹٤)

اس تفصیل سے یہ عقدہ بھی کھل جاتا ہے کہ سلیمان نے اس سند کو بھی کہیں سے چرایا ہے۔ محقق کتاب مسند الشامیین نے اسے مکحول کے واسطے سے بیان کیا ہے جبکہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو مکحول کے واسطے کے بغیر بیان کیا ہے اور فرمایا ہے کہ ”كلاهما غير محفوظ“ کہ ”وہ دونوں سندیں“ (مکحول عن مالك بن يخامر عن معاذ اور خالد بن معدان عن كثير بن مرة عن معاذ بن جبل) غیر محفوظ ہیں۔“ [علل الدارقطني، ج: ٦، ص: ٥١]

امام ابوحاتم رحمہ اللہ اور حافظ دارقطنی رحمہ اللہ کی اس توضیح کے بعد حافظ ابن حبان رحمہ اللہ کا اسے "الصحیح" میں نقل کرنا، امام ہیثمی رحمہ اللہ کا اس کے رجال کو ثقہ قرار دینا، اور امام البانی ودیگر حضرات کا ظاہر سند کی بنا پر اسے حسن قرار دینا بے فائدہ ہے۔ کیوں کہ بایں سند اس حدیث کا وجود عدم ہی کی طرح ہے اور جس سند یا متن کا یا دونوں کا غلط ہونا متحقق ہوجائے وہ کسی روایت کی کیوں کر تائید کر سکے گا۔ حالاں کہ خود اس کی اپنی کوئی حیثیت نہیں۔

غلط، غلط کو تقویت نہیں پہنچا سکتا:

چناں چہ اسی حوالے سے امام البانی رقم طراز ہیں:

((أن الشاذ والمنكر مردود، لأنه خطأ والخطأ لا يتقوى به))

"شاذ اور منکر قابلِ ردّ ہیں کیوں کہ وہ غلط ہیں اور غلط سے تقویت حاصل نہیں کی جاسکتی۔"

نیز فرمایا:

((وما ثبت خطؤه فلا يعقل أن يقوى به رواية أخرى في معناها، فثبت أن الشاذ والمنكر مما لا يعتد به ولا يستشهد به، بل إن وجوده وعدمه سواءٌ.))

"اور جس (سند یا متن) کا غلط ہونا ثابت ہوجائے تو یہ معقول نہیں کہ اس کے ہم معنی روایت اسے تقویت پہنچائے گی۔ اس سے ثابت ہوا کہ شاذ اور منکر حدیث کی وہ اقسام ہیں جو کسی قطار وشمار میں نہیں اور نہ انھیں بطورِ شاہد پیش کیا جاسکتا ہے بلکہ اس کا وجود اور عدمِ وجود دونوں برابر ہیں۔" (صلاة التراويح للألباني، ص: ٥٧)

اسی لیے تو امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: والمنكر أبدا منكر کہ "منکر روایت

ہمیشہ منکر ہی رہتی ہے۔‘‘

(العلل ومعرفة الرجال رواية المروذي، ص: ١٦٧، رقم: ٢٨٧۔ ومسائل الإمام أحمد رواية ابن هانئ، ج:٢، ص:١٦٧، رقم: ١٩٢٥)

اوپر ہم امام ابوحاتم رحمہ اللہ سے اس حدیث کا منکر اور امام دارقطنی رحمہ اللہ سے غیر ثابت ہونا ذکر کر آئے ہیں ان دونوں محدثین اور امام البانی رحمہ اللہ و احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے اقوال کی روشنی میں یہ بات طے کی جاسکتی ہے کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث منکر کی منکر ہی رہے گی۔ وہ خود کسی کی مؤید نہیں بن سکتی بلکہ اس کے ہم معنی کوئی اور حدیث بھی اس کی تائید نہیں کر سکتی۔ اسی مفہوم کو شیخ طارق بن عوض اللہ نے اپنی کتاب ”الإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات“ کے مقدمہ میں بڑے بسط سے بیان کیا ہے۔

قارئینِ کرام! امام البانی رحمہ اللہ کی رائے کے مقابلے میں امام ابوحاتم رحمہ اللہ، امام دارقطنی رحمہ اللہ ہی کی رائے راجح اور مستحکم ہے۔

امام البانی رحمہ اللہ کے ہاں شعبان کی پندرھویں رات کی فضیلت کو ثابت کرنے کے لیے سب سے مضبوط دلیل یہی تھی۔ اسی لیے انہوں نے اسے اساس قرار دیتے ہوئے باقی روایات کو اس کی متابعت میں پیش کیا۔ اب ان کی دوسری دلیل کا تجزیہ پیشِ خدمت ہے۔

شواہد

پہلا شاہد: حدیث حضرت ابوثعلبہ رضی اللہ عنہ:

امام البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

’’الاحوص بن حکیم، عن مہاصر بن حبیب، عن أبي ثعلبة مرفوعاً روایت

کرتے ہیں۔ امام ہیثمی رحمہ اللہ نے الاحوص بن حکیم کو ضعیف قرار دیا ہے۔ طبرانی اور بیہقی میں مکحول عن ابی ثعلبۃ بھی ہے۔

امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

((وھو بین مکحول وأبی ثعلبة مرسلٌ جیدٌ .))

(السلسلة الصحیحة، ج:۳، ص:۱۳٦ ملخصاً]

امام البانی رحمہ اللہ نے اپنے زعم میں حضرت ابوثعلبہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کی دو سندیں ذکر کی ہیں، ایک مہاصر کی دوسری مکحول کی حالانکہ یہ دونوں سندیں بھی اضطراب کا نتیجہ ہیں، جس پر وہ مطلع نہ ہو پائے۔

ہم اوپر امام دارقطنی رحمہ اللہ کے حوالے سے ذکر کر آئے ہیں کہ راویانِ حدیث بربنائے وہم اس حدیث کو جہاں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کرتے ہیں وہاں حضرت ابوثعلبہ رضی اللہ عنہ کی طرف بھی اس کی نسبت کرتے ہیں۔

پہلی علت: اضطراب کی پہلی صورت:

اسی اضطراب اور روایت میں عدمِ تصدق کی وجہ سے الاحوص بن حکیم، عن مہاصر بن حبیب، عن أبي ثعلبة مرفوعاً بیان کرتے ہیں۔ جسے امام البانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کی پہلی سند باور کرایا ہے۔ یہ سند السنة لابن أبي عاصم (ج:۱، ص: ۲۲۳۔۲۲٤، حدیث: ۵۱۱) معجم الصحابة لابن قانع (ج: ۳، ص:۱۲۲۱، حدیث: ۳۰۳) مشیخة أبی طاهر بن أبی الصقر اللخمی الأنباری (ص:۷۷، حدیث:۱۰) شرح أصول اعتقاد اهل السنة للالکائی (ج:۳، ص:٤٤۵، رقم:۷٦۰) وعلل الدارقطنی (ج:٦، ص:۵۱، ۳۲۳ و ج:۱٤، ص: ۲۱۸) وغیرہ میں ہے۔

مہاصر بن حبیب الزبیدی ابوضمرۃ الشامی کی توثیق کی گئی ہے مگر حافظ ابن

حبان رحمہ اللہ اس کے تابعی یا تبع تابعی ہونے میں متذبذب ہیں۔ اس لیے وہ کبھی اسے تابعین میں ذکر کرتے ہیں۔ الثقات لابن حبان (ج:٥، ص:٤٥٤) اور کبھی تبع تابعین میں۔ الثقات لابن حبان (ج:٧، ص:٥٢٥۔ ٥٢٦)

اگر یہ تبع تابعی ہیں تو حضرت ابوثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ سے ان کی روایت منقطع ہے۔

اضطراب کی دوسری صورت:

مہاصر بن حبیب اسی روایت کو مکحول عن أبي ثعلبۃ الخشني مرفوعاً، یعنی مکحول کے واسطے سے، بھی روایت کرتے ہیں۔ شعب الإیمان (ج:٣، ص:٣٨١۔ ٣٨٢، حدیث: ٣٨٣٢) وفضائل الاوقات کلاھما للبیھقي (ص:١٢١، حدیث:٢٣)۔ جسے امام البانی نے دوسری مستقل سند قرار دیا ہے۔ اگر اس سند کو درست تسلیم کیا جائے تو مکحول شامی کی حضرت ابوثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ سے روایت منقطع اور مرسل ہے۔ کیونکہ انھوں نے چند صحابۂ کرام سے سماع کیا اور ان کی فہرست میں حضرت ابوثعلبہ رضی اللہ عنہ کا نام شامل نہیں ہے۔ چناں چہ امام ابوحاتم فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابومسہر رحمہ اللہ سے دریافت کیا کہ کیا مکحول نے کسی صحابی سے سنا ہے؟ فرمایا: ہمارے ہاں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ان کا سماع متیقن ہے۔

(المراسیل لابن أبي حاتم، ص: ٢١١، رقم: ٧٨٩)

امام ابوداود نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت واثلۃ بن الاسقع رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کو بھی شامل فرمایا ہے۔

(المراسیل لأبي داود، ص: ٣٢٢۔ ٣٢٣)

حافظ علائی رحمہ اللہ امام مکحول اور حضرت ابوثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرماتے ہیں: ''مکحول حضرت ابوثعلبہ رضی اللہ عنہ کے ہم عمر اور ان کے علاقے کے باسی ہیں۔ اس لیے یہ احتمال ہے کہ وہ حسبِ عادت ان سے ارسال کرتے ہوں۔ وہ

تدلیس کا بھی ارتکاب کرتے ہیں۔"

[جامع التحصيل للعلائی، ص:۳۵۲، رقم: ۷۹۶]

اس لیے امام البانی رحمہ اللہ کا مکحول عن ابی ثعلبہ کو ایک مستقل سند قرار دینا اور حافظ بیہقی رحمہ اللہ کا اسے جید کہنا غیر جید ہے۔

اضطراب کی متعدد صورتیں:

کبھی الاحوص بن حکیم، مہاصر بن حبیب کے واسطے کے بغیر براہِ راست مکحول سے بھی بیان کرتے ہیں۔

(شعب الإيمان للبيهقی، ۳/ ۳۸۱، حديث: ۳۸۳۱۔ وعلل الدارقطنی: ٦/ ٥١)

کبھی الاحوص بن حکیم اپنے مذکورہ بالا استاد مہاصر بن حبیب کے بجائے حبیب بن صہیب، عن مکحول، عن ابی ثعلبہ مرفوعاً بیان کرتے ہیں۔

(المعجم الكبير للطبرانی: ۲۲/ ۲۲۳، حديث: ٥٩٠)

کبھی اس سند میں مکحول کا واسطہ حذف کر دیتے ہیں۔ المعجم الكبير للطبرانی (ج:۲۲، ص:۲۲٤، حديث: ٥٩٣) العلل المتناهية لابن الجوزی (ج:۲، ص:۷۰، حديث: ۹۲۰) وعلل الدارقطنی (ج:٦، ص:٥١، ۳۲۳ و ج:١٤، ص:۲۱۸)

دوسری علت: احوص ضعیف راوی ہے:

اس حدیث کی سند کے مرکزی راوی الاحوص بن حکیم بذات خود ضعیف اور ناقابلِ اعتبار ہیں۔ محدثین نے ان پر مفسر جرح کی ہے۔ امام علی بن المدینی رحمہ اللہ کا ایک قول ہے کہ

"لا يكتب حديثه." (الضعفاء لأبي نُعيم، ص: ٦٣، رقم: ۲۳)

امام ابن معین رحمہ اللہ لا شيء اور امام ابو حاتم رحمہ اللہ "ليس بقوي منكر

الحدیث“ کی جرح کرتے ہیں۔ (الجرح والتعدیل، ج:۲، ص:۳۲۸)

حافظ ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”یروي المناکیر عن المشاهیر ترکه یحی القطان وغیره“

(المجروحین لابن حبان، ج:۱، ص:۱۷۵)

یعنی ”مشہور راویوں سے منکر احادیث بیان کرتا ہے۔ امام یحی بن سعید القطان رحمہ اللہ وغیرہ نے اسے ترک کردیا تھا۔“

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”لا یروی حدیثه یرفع الأحادیث إلی النبي ﷺ“

اس کی احادیث بیان نہ کی جائیں کیونکہ وہ غلطی سے مرفوع احادیث بیان کرتا تھا۔ [الجرح والتعدیل، ج:۲، ص:۳۲۸]

دوسری جگہ فرمایا:

”ضعیف لا یسوی حدیثه شیئاً، وقال: کان عندی شيءٌ فخرقته۔“ [بحر الدم لابن عبد الهادی، ص:۶۱، رقم:۵۱]

اس لیے ایسے راوی کو بطورِ متابع اور بطورِ شاہد پیش نہیں کیا جاسکتا۔ اگرچہ حافظ ابن عدی رحمہ اللہ اس کے بارے میں نرم گوشہ اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وهو ممن یکتب حدیثه، ولیس له فیما یرویه متن منکر إلا أنه یأتی بأسانید لا یتابع علیها۔“

اس کی احادیث لکھی جائیں گی۔ اس کی مرویات میں کوئی منکر حدیث نہیں، ہاں وہ ایسی سندیں بیان کرتا ہے جن میں اس کی کوئی متابعت نہیں کرتا۔ [الکامل لابن عدی، ج:۱، ص:۴۰۶]

گویا وہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ سندوں میں تفردات کا شکار رہتا ہے اور اسے

متعدد پہلوؤں سے بیان کرتا ہے۔ جیسا کہ اس نے حضرت ابوثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث کو بھی متعدد انداز سے بیان کیا ہے۔ جس کی ضروری تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

علامہ عبدالقادر حبیب اللہ سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”الاحوص بن حکیم کو متابعت اور شواہد میں پیش نہیں کیا جاسکتا، چہ جائیکہ اسے بطورِ حجت پیش کیا جائے۔ لہٰذا اس کی اس (فضیلت پندرھویں شب والی) حدیث اور دیگر احادیث کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔“ (التصوف، ۱/ ۵۵۸)

تیسری علت: حجاج کی مرسل روایت:

پھر اسی روایت کو الاحوص بن حکیم کے علاوہ الحجاج بن أرطاۃ، مکحول عن کثیر بن مرۃ الحضرمی مرسلاً روایت کرتے ہیں۔ مصنف ابن أبي شیبۃ (ج:٦، ص:١٠٨، حدیث: ٢٩٨٥٩) شعب الإیمان (ج:٣، ص:٣٨١، حدیث: ٣٨٣١) فضائل الأوقات کلاهما للبیهقی (ص:١٢٢، حدیث: ٢٣، وقال: هذا مرسل جید) وعلل الدار قطني (ج:٦، ص:٥١، ج:١٤، ص: ٢١٨)

اس سند میں پہلی علت حجاج اور مکحول کے مابین انقطاع ہے، حجاج بن ارطاۃ صدوق کثیر الخطأ والتدلیس ہیں۔ (التقریب: ١٢٣٩) اور یہ روایت انھوں نے مکحول سے سنی نہیں۔ اگرچہ امام ابوداود رحمہ اللہ نے حجاج کے سماع کا اثبات کیا ہے۔ [جامع التحصیل للعلائی، ص: ١٩٢]، مگر امام ابوزرعہ الرازی رحمہ اللہ نے اس کا انکار کیا ہے۔ [المراسیل لابن أبي حاتم، ص: ٤٧، رقم: ١٦٤۔ وجامع التحصیل للعلائی، ص: ١٩٢] حافظ عجلی رحمہ اللہ نے اس کے عدمِ سماع کے ساتھ ساتھ یہ بھی وضاحت فرمائی ہے کہ وہ مکحول سے ارسال کرتے ہیں۔ [معرفۃ الثقات والضعفاء للعجلی، ج:١، ص:٢٨٤ وتاریخ الثقات للعجلی، ص: ١٠٧، رقم: ٢٥١] گویا حجاج اور

مکحول کے درمیان انقطاع ہے۔

اس سند میں دوسری علت یہ ہے کہ کثیر بن مرۃ اسے مرسلاً بیان کرتے ہیں۔ اور یہ طے شدہ ہے کہ موصوف ثقہ تابعی ہیں۔ [التقريب: ٦٣٢٣] اس لیے روایت مرسل ہے اور وہ مرسل ہی روایت کرتے ہیں۔ [جامع التحصيل للعلائي، ص: ٣١٨، رقم: ٦٥٠] اس لیے کثیر بن مرۃ کا ارسال بھی مرفوع حدیث کے ضعف کو مزید مستحکم کرتا ہے۔ جیسا کہ حافظ بیہقی رحمہ اللہ نے مرسل روایت کو جید قرار دیا ہے۔

امام مکحول سے روایت کرنے میں حجاج منفرد نہیں، بلکہ مصنف عبدالرزاق (ج: ٤، ص: ٣١٧، حديث: ٧٩٢٤) میں قیس بن سعد اس کا متابع موجود ہے مگر اس کا شاگرد المثنی بن الصباح ضعیف راوی ہے۔ [التقريب: ٧٢٩٦] اور یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ متابعت اسی وقت مؤثر ہوگی جب متابع تک سند صحیح ہوگی۔
(الإرشادات للشيخ طارق بن عوض الله، ص: ٦٤)

ان راویانِ حدیث کے علاوہ دیگر راویان اسی سند کو مختلف انداز سے بیان کرتے ہیں جنھیں امام دارقطنی نے کتاب النزول میں بیان کیا ہے۔

محدثین کی اس حدیث پر جرح:

اسی لیے تو حافظ الدنیا، امام دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

((والحديث مضطرب غير ثابت)) [علل الدارقطني: ٦/ ٣٢٤]

''یہ حدیث مضطرب ہونے کی بنا پر غیر ثابت ہے۔''

امام ابن الجوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''هذا حديث لا يصح.'' [العلل المتناهية، ٢/ ٧٠، حديث: ٩٢٠]

محقق شہیر شیخ الشریف حاتم بن عارف العونی فرماتے ہیں:

اس حدیث میں اضطراب ہے جسے امام دارقطنی رحمہ اللہ نے العلل اور النزول

میں بیان کیا ہے۔[تحقيق مشيخة أبي طاهر بن أبي الصقر، ص: ۷۸]

شیخ عبدالقادر حبیب اللہ سندھی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: حضرت ابوثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح نہیں اور وہ متابعت کے قابل ہے اور نہ شواہد کے۔

[التصوف فی میزان البحث، ج:۱، ص: ۵۵۹]

چوں کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ دونوں کی حدیثیں ایک ہی ہیں اس لیے ان میں سے کوئی بھی دوسری کو تقویت نہیں پہنچا سکتی۔

دوسرا شاہد: حدیث حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ:

محدث کبیر البانی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

ابن لهيعة حدثنا حيي بن عبد الله، عن أبي عبد الرحمن الحبلي، عن عبد الله بن عمرو مرفوعاً بیان کرتے ہیں:

اس سند کو متابعات اور شواہد میں پیش کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

امام ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ابن لہیعہ لین الحدیث ہے اور اس کے باقی راویان کی توثیق کی گئی ہے۔

حافظ منذری رحمہ اللہ نے اس کی سند کو لین کہا ہے۔

مگر رشدین بن سعد بن حیی نے ابن لہیعہ کی متابعت کی ہے۔ جسے امام ابن حیویہ رحمہ اللہ نے "جزء حديثه" میں بیان کیا ہے۔

اس لیے یہ حدیث حسن ہے۔[السلسلة الصحيحة، ج:۳، ص:۱۳۶]

ابن لہیعہ:

امام البانی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ پہلی سند میں ابن لہیعہ متکلم فیہ راوی ہیں۔ جن کے بارے میں متقدمین محدثین ہی کے زمانے سے ہنوز اختلاف چلا آرہا ہے۔

بعض محدثین نے انھیں مختلطین راویوں میں بھی شمار کیا ہے اور ان کے اختلاط کے سبب ہی ان کے شاگردوں کی تقسیم بندی کی ہے۔ یعنی جنھوں نے اختلاط سے قبل سنا ہے ان کی روایت صحیح تسلیم کی جائے گی اور بعد از اختلاط روایت کرنے والوں کی روایت ضعیف گردانی جائے گی۔

مگر موصوف اختلاط سے قبل ہی سیء الحفظ تھے۔ اور اختلاط نے اس کی شدت میں مزید اضافہ کر دیا۔ ان کے اختلاط نے اس وقت زور پکڑا جب ان کی احادیث کی کتب جل گئیں اور وہ پھر اپنے حافظے سے احادیث بیان کرنے لگے۔ ان کے اس اختلاط کو حافظ ابن حبان رحمہ اللہ وغیرہ نے تدلیس سے بھی تعبیر کیا ہے۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دو بنیادی اسباب تھے جس کی بنا پر یہ غلطی کرتے تھے، ایک تو ان کا سیء الحفظ (برے حافظے والا) ہونا اور دوسرا روایت وسماعِ حدیث کے معاملے میں بے اعتنائی کا مظاہرہ کرنا۔

ضعف کا پہلا سبب: سوءِ حفظ:

ان کے سیء الحفظ ہونے کے بنا ہی پر حافظ ابوزرعہ الرازی رحمہ اللہ نے انھیں ردیٔ الحفظ قرار دیا ہے۔ [سؤالات البرذعی، ج: ۲، ص: ۳٤٦]

ایک اور مقام پر فرمایا: اس کا اوّل وآخر برابر ہے باستثنائے عبداللہ بن المبارک اور عبداللہ بن وہب۔ [الجرح والتعدیل، ج:۵، ص:۱٤۷]

یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ ان کا اختلاط ایسا نہ تھا کہ انھیں بالکل ہی معلوم نہ ہوسکتا تھا کہ یہ احادیث میری ہیں یا نہیں، اسی لیے تو ان کے ثقہ شاگرد ابوالاسود کا بیان ہے کہ انہیں آخری عمر تک بھی اختلاط نہیں ہوا تھا۔

[معرفة الرجال لابن معين رواية ابن محرز، ص:۱۰۰، رقم: ۱۳٤، ٤۳۸، ۱۰۱۲]

اور یہی شاگرد ابن لہیعہ کے شیوخ کی روایات کے ساتھ دیگر راویوں کی روایت ملا دیتے اور وہ انھیں اسی طرح پڑھ دیتے۔

[الكامل لابن عدی، ج:٤، ص:١٤٦٢]

بلکہ اس دعویٰ کی تائید خود ابن لہیعہ کے اپنے قول سے ہوتی ہے کہ

"ولو سألوني لأخبرتهم أن ذلك ليس من حديثي."

[الطبقات الكبرىٰ لابن سعد، ج:٧، ص:٥١٦]

''اگر میرے شاگرد مجھ سے حدیث کی بابت سوال کریں تو میں انھیں بتلاؤں کہ یہ میری حدیثیں نہیں ہیں۔''

اور کبھی سوءِ حفظ کی بنا پر اقرار کرتے کہ یہ میری ہی حدیثیں ہیں، جس کی تفصیل ''دوسرے سبب'' میں آ رہی ہے۔

ان کے سیئ الحفظ ہونے کی بنا ہی پر امام ابن معین رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ ان کے متقدمین اور متاخرین شاگردوں کا سماع یکساں ہے۔

[سؤالات ابن الجنيد، ص:٣٩٣]

ایک اور جگہ یوں تنقید کی: ليس بشيءٍ خواہ اسے تغیر ہوا ہو یا نہ ہو۔

[سؤالات ابن طهمان، ص:١٠٨]

ابن لہیعہ کے اہلِ علاقہ یعنی مصری حضرات نے بھی اس بات کی گواہی دی کہ اسے اختلاط نہیں ہوا تھا اس کا اوّل وآخر معاملہ یکساں تھا۔

[الطبقات الكبرىٰ لابن سعد، ج:٧، ص:٥١٦]

مگر حافظ العلائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاط سے قبل ہی متکلم فیہ تھا اور اختلاط نے اس کے ضعف کو اور زیادہ کر دیا۔

[كتاب المختلطين للعلائی، ص:٣۔ بحواله: أثر اختلاف الأسانيد والمتون فی اختلاف الفقهاء للدكتور ماهر ياسين فحل، ص:٣٣]

دکتور ماہر یٰسین فحل فرماتے ہیں:

"ابن لهيعة وهو سيىء الحفظ إلا في رواية العبادلة."

[أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء، ص:٨١ حاشيه]

دوسرا سبب: روایت اور سماع حدیث میں تساہل:

ابن لہیعہ پر دوسری قابلِ اعتماد اور مفسر جرح یہ ہے کہ وہ روایت اور سماعِ حدیث میں تساہل کا مظاہرہ کرتے تھے۔ لوگ احادیث خلط ملط کر کے انہیں تھما دیتے اور وہ انھیں اپنی سند سے بیان کردیتے تھے۔ یعنی اس کی پرواہ کیے بغیر کہ یہ احادیث میں نے اپنے شیوخ سے سنی بھی ہیں یا نہیں۔ اور جب ان پر اعتراض کیا جاتا کہ یہ حدیثیں تو آپ کی نہیں! فرماتے: کیوں نہیں، یہ میری تو ہیں۔ اور کبھی لوگ ان پر احادیث کی قراءت کرتے تو یہ خاموشی سے انہیں سنتے اور پھر اس کی روایت کی اجازت دیتے تھے جب ان سے استفسار کیا جاتا تو فرماتے جب لوگ مجھ سے ان احادیث کی بابت سوال کریں گے تو میں انہیں بتلاؤں گا کہ یہ میری حدیثیں نہیں ہیں لیکن وہ مجھ سے پوچھتے نہیں اور میں بھی خاموش رہتا ہوں۔

اسی حقیقت کو شیخ الاسلام امام بخاری رحمہ اللہ نے امام قتیبہ بن سعید سے یوں نقل کیا ہے کہ "رشدین (بن سعد) اور ابن لہیعہ کو حدیث کی جو کتاب دی جاتی تھی وہ دونوں لاپروائی میں اس کی قراءت شروع کردیتے تھے۔"

[التاريخ الأوسط للبخاري، ج:٤، ص:٧٨٠، رقم: ١٢٢٧]

امام قتیبہ کا یہی قول حافظ ابن حبان نے بھی المجروحين [ج:١، ص:٣٠٣] میں نقل کیا ہے۔

امام ابوداود صاحب السنن رحمہ اللہ (سؤالات أبي داود للإمام أحمد، ص: ٢٤٦، رقم: ٢٥٦) نے امام احمد رحمہ اللہ سے اور حافظ عقیلی رحمہ اللہ نے اپنی

سند سے امام احمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ ''ابن لہیعہ کی کتب جلنے کے بعد لوگ ان کے پاس لوگوں کی کتابیں لاتے اور ابن لہیعہ (بے پروائی میں) انہیں پڑھنا شروع کر دیتے تھے۔'' [الضعفاء الكبير للعقيلي، ج:٢، ص:٢٩٥]

ان کے اس طرزِ عمل کی گواہی خود اس کے شہر کے باشندوں نے بھی دی ہے۔ [الطبقات الكبرىٰ لابن سعد، ج:٧، ص:٥١٦]

بلکہ ابن لہیعہ کے مصری شاگرد سعید بن ابی مریم، جنہیں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ثقہ ثبت فقیہ قرار دیا ہے۔ [التقريب: ٢٠٢٤] کا بیان ہے کہ میں نے ابن لہیعہ کی اواخرِ عمر میں بربری قبیلہ دیکھا کہ وہ عراقی راویوں کی احادیث ابن لہیعہ پر پیش کر رہے اور ابن لہیعہ ان کی موافقت کر رہے تھے۔ میں نے کہا: اے ابو عبدالرحمن (کنیت ابن لہیعہ) یہ احادیث آپ کی تو نہیں۔ جواب دیا: کیوں نہیں! یہ میرے کانوں سے ٹکرائی ہیں۔

[الجرح والتعديل، ج:٥، ص:١٤٦۔ الكامل لابن عدى، ج:٤، ص:١٤٦٢]

اسی طرح ابن لہیعہ کے دوسرے ثقہ شاگرد النضر بن عبدالجبار ابوالاسود کا کہنا ہے کہ ہم ابن لہیعہ کے شیوخ کی روایات کے ساتھ دیگر راویوں کی روایت ملا دیتے ور وہ انہیں اسی طرح پڑھ کر بیان کر دیتے۔

[الكامل لابن عدى، ج:٤، ص:١٤٦٢]

سی طرح کا قول یحیٰ بن حسان التنیسی البصری (ثقة، التقريب: ٨٤٨١) کا ہے۔ [المجروحين لابن حبان، ج:٢، ص:١٣]

ن اقوال سے معلوم ہوا کہ انھیں (ابن لہیعہ کو) یہ تمیز نہیں ہو سکتی تھی کہ فلاں روایت، میں نے فلاں استاد سے سنی ہے یا نہیں۔ اور آپ کے شاگرد بطورِ امتحان یہ طرزِ عمل اختیار کرتے تھے۔ اسی لیے تو امام مسلم رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام عبدالرحمن

بن مہدی رحمہ اللہ، امام یحی بن سعید القطان رحمہ اللہ اور امام وکیع بن الجراح رحمہ اللہ نے اسے ترک کر دیا تھا۔ (الكنى والأسماء للإمام مسلم، ج:۱، ص:۵۱۹، رقم: ۲۰۶۰)

امام ابن مہدی جرح وتعدیل کے معتدل اور امام ابن القطان متشدد امام ہیں۔ اگر یہ دونوں کسی راوی کی جرح پر متفق ہو جائیں تو وہ راوی قطعاً ثقہ نہیں ہوسکتا۔ چناں چہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"فمن جرحاه لا يكاد ...... والله ...... يندمل جرحه."

(ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل للذهبي، ص:١٦٧)

"جنھیں یہ دونوں مجروح قرار دیں ...... اللہ کی قسم ...... ان کی جرح دور نہیں ہوسکتی۔"

حافظ ذہبی رحمہ اللہ کے اس قول کا اعتبار حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے بھی کیا ہے۔

[المتكلمون في الرجال، ص:٩٠۔ الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ للسخاوي، ص:١٦٤]

اس لیے امام مسلم رحمہ اللہ کے قول کی روشنی میں ابن لہیعہ کی حیثیت کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ چناں چہ شیخ محمد بن طلعت نے تو اس بات کو ترجیح دی ہے کہ "ابن لہیعہ ضعیف الحدیث ہیں خواہ ان سے روایت کرنے والا عبادلہ میں سے کوئی ہو یا ان کے علاوہ دیگر راویانِ حدیث ہوں۔ ہاں، عبادلہ کی روایت دیگر راویان کی نسبت کم ضعیف ہوتی ہے۔"

[معجم المدلسين لمحمد بن طلعت، ص:٢٩٤ حاشيه]

دوسری جگہ یوں لکھتے ہیں: ابن لہیعہ کے بارے میں راجح یہ ہے کہ عبادلہ کی روایت کی صورت میں اعتبار کیا جائے گا مگر ان کی ابن لہیعہ سے روایات سے احتجاج نہیں کیا جائے گا۔ اور اس کی وجہ خود ابن لہیعہ کا ضعیف ہونا ہے۔

[معجم المدلسين، ص:٥٠٥، ترجمة يعقوب بن عطاء]

نیز شیخ موصوف نے یہ بھی صراحت فرمائی ہے کہ شیخ طارق بن عوض اللہ نے اپنی کتاب "النقد البناء في تخريج حديث أسماء في كشف الوجه والكفين للنساء" میں ابن لہیعہ کے بارے میں مذکورہ بالا نتیجہ ذکر کیا ہے۔

[معجم المدلسين]

شیخ طارق نے فرمایا ہے: ابن لہیعہ مطلق طور پر ضعیف ہے۔

[حاشية منتخب العلل للخلال، ص:٢٤٩]

ابن لہیعہ کے بارے میں مزید تفصیلات کے لیے تحقیق وتعلیق النفح الشذی فی شرح الترمذی للدکتور احمد معبد عبدالکریم (ج:٢، ص:٧٩٤۔ ٨٦٣) اور التذييل على تهذيب التهذيب للشيخ محمد بن طلعت (ص: ٢١٣۔ ٢٢١) وغیرہ ملاحظہ فرمائیں۔

یہ روایت بھی ابن لہیعہ سے عبادلہ میں سے کوئی بھی روایت نہیں کرتا۔ اس لیے ان کی روایت بطورِ اعتبار بھی پیش نہیں کی جا سکتی۔ لہٰذا یہ ان کے سيّئ ء الحفظ اور احادیث میں تساہل برتنے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

دوسری علت:

ابن لہیعہ اس حدیث کو حيى بن عبدالله عن أبي عبدالرحمن الحبلى، عن عبد الله بن عمرو رضی اللہ عنہ مرفوعاً بیان کرتے ہیں۔ اور حافظ ابن عدی رحمہ اللہ نے اسی سند سے متعدد منکر روایات حیی بن عبد اللہ شیخ ابن لہیعہ کے ترجمے میں ذکر کی ہیں۔ (الكامل لابن عدى، ج:٢، ص:٨٥٥۔ ٨٥٦)

جو دلالت کرتی ہیں کہ حیی بن عبد اللہ کی بہ کثرت منکر روایات ہیں اور ان منکرات میں سے ایک روایت "شعبان کی پندرھویں رات کی فضیلت" والی بھی ہے۔

تیسری علت:

اس روایت کو حسن بن موسیٰ نے ابن لہیعہ سے بالکل آخری دور میں سنا ہے جب لوگ اپنی حدیثوں کو ابن لہیعہ کے سامنے پیش کرتے اور وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر ان کی موافقت کرتے تھے۔

چناں چہ امام العلل وطبیبہا علی بن المدینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

الحسن بن موسى إنما سمع من ابن لهيعة بآخره.

''کہ حسن بن موسیٰ نے ابن لہیعہ سے اس کے آخری دور میں سنا ہے۔''

[مسند الفاروق لابن كثير، ج:٢، ص:٦٤٩]

لیجیے! علی الخبیر سقطت!

لہٰذا اس کی سند ظلمات بعضہا فوق بعض کی عملی تصویر ہونے کی بنا پر ضعیف اور ناقابلِ اعتبار ہے۔

رشدین کی متابعت کا جائزہ:

امام البانی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

''رشدین بن سعد بن حیی نے ابن لہیعہ کی متابعت کی ہے۔ لہٰذا حدیث حسن ہوئی۔'' [الصحيحة، ج:٣، ص:١٣٦]

رشدین بن سعد بھی ضعیف راوی ہے بلکہ اس میں ایک علت وہی تھی جو ابن لہیعہ میں تھی، جیسا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے امام قتیبہ بن سعید سے نقل کیا ہے ''کہ رشدین کو جو کتاب دی جاتی وہ اس سے احادیث بیان کرنا شروع کر دیتے تھے۔''

[التاريخ الكبير للبخاري، ج:٣، ص:٣٣٧، رقم: ١١٤٥۔ الضعفاء الصغير للبخاري، ص:٤٣، رقم: ١٢٣، تحفة الأقوياء]

حافظ ابن حبان رحمہ اللہ نے اس حقیقت کی یوں خبر لی ہے کہ ''وہ ہر سوال کا

جواب دیتے اور جو کچھ انھیں دیا جاتا اسے بیان کر دیتے، خواہ ان کی احادیث ہوں یا نہ ہوں۔'' [المجروحین لابن حبان، ج:۱، ص:۳۰۳]

مستزاد یہ کہ رشدین بن سعد ضعیف راوی ہے۔ امام ابن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

لیس حدیثه بشيء.

[معرفة الرجال لابن معين رواية ابن محرز، ص:۷٦، رقم:۱۵۔ التاريخ، ج:۳، ص:۲۷٦، رقم: ۱۳۱۸ و ج:٤، ص:٤١٤ رواية الدوري]

امام ابن معین کا دوسرا قول لا یکتب حدیثه کہ اس کی حدیث نہ لکھی جائے۔

[الجرح والتعديل، ج:۳، ص:۵۱۳]

یہی قول امام ابن نمیر رحمہ اللہ کا ہے۔

[تقدمة الجرح والتعديل، ص:۳۲۲۔ والجرح والتعديل، ج:۳، ص:۵۱۳]

امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''منكر الحديث وفيه غفلة، ويحدث بالمناكير عن الثقات، ضعيف الحديث.'' [الجرح والتعديل، ج:۳، ص:۵۱۳]

''منکر الحدیث ہے۔ غفلت کا شکار رہتا تھا۔ ثقہ راویانِ حدیث سے مناکیر بیان کرتا تھا۔ ضعیف الحدیث ہے۔''

امام الجوزجانی رحمہ اللہ نے فرمایا:

''عنده معاضيل ومناكير كثيرة.'' [أحوال الرجال، رقم: ۲۷۵]

حتی کہ امام نسائی رحمہ اللہ نے متروک قرار دیا ہے۔

[الضعفاء للنسائي: ۲۱۲]

ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی متروک قرار دیا ہے۔

[التلخيص الحبير، ج:۱، ص:۱۵]

اس لیے ایسا راوی کیوں کر کسی کی متابعت کر سکتا ہے۔ نتیجہ نکلا کہ یہ حدیث بھی ضعیف ہے۔

تیسرا شاہد: حدیث حضرت ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ:

امام البانی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث ابن لہیعہ عن الزبیر بن سلیم، عن الضحاك بن عبد الرحمن، عن أبيه، قال: سمعت أبا موسى عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بعینہٖ روایت کرتے ہیں۔

امام ابن ماجہ (۱۳۹۰)، امام ابن ابی عاصم رحمہ اللہ اور امام لالکائی رحمہ اللہ نے اس کی تخریج کی ہے۔

میں کہتا ہوں: یہ سند ابن لہیعہ کی وجہ سے ضعیف ہے۔ عبدالرحمٰن بن عزرب، جو ضحاک کا والد ہے، مجہول ہے۔ ابن لہیعہ سے روایت کرنے میں امام ابن ماجہ نے اسے ساقط الاعتبار قرار دیا ہے۔" [السلسلة الصحيحة، ج:۳، ص:۱۳٦]

یہ حدیث سنن ابن ماجہ کے علاوہ السنة لابن أبي عاصم (ج:۱، ص:۲۲۳، حدیث: ۵۱۰۔ فضائل الأوقات للبيهقي، ص:۱۳۲، رقم: ۲۹۔ شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي، ج:۳، ص:۷: ٤، حدیث: ۷٦۳۔ العلل المتناهية لابن الجوزی، ج:۲، ص:۷۱، حدیث: ۹۲۲۔ تهذيب الكمال للمزی، ج:٦، ص:۲۷۷۔ ۲۷۸، ترجمة: الزبير بن سليم) وغیرہ میں ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث کی طرح حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث کے مرکزی راوی بھی ابن لہیعہ ہیں۔ ہم اوپر ضروری تفصیل عرض کر آئے ہیں کہ ابن لہیعہ سییء الحفظ کی جرح کے ساتھ ساتھ سماعِ حدیث میں تساہل کی جرح سے بھی مجروح ہیں۔ اسی لیے اس سند میں بھی اختلاف واقع ہوا ہے۔

دوسری سند میں اختلاف:

پہلی سند تو وہی ہے جسے امام البانی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ جب کہ دوسری سند میں الولید بن مسلم، ابن لہیعہ سے روایت کرتے ہوئے الزبیر بن سلیم کے بجائے الضحاک بن ایمن کا نام ذکر کرتے ہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ وہ اس سند میں "عن أبیه" کا واسطہ بھی ذکر نہیں کرتے۔ ولید بن مسلم کثیر التدلیس والتسویۃ ہیں۔
[التقریب: ۸۳۹۷]

ان دونوں اسانید کو امام ابن ماجہ رحمہ اللہ نے السنن (۱۳۹۰) میں بیان کیا ہے۔ اور اسی اختلاف کی توضیح امام مزی رحمہ اللہ (تهذيب الكمال، ج:٦، ص:٢٧٧۔ ٢٨٧) اور ان کی متابعت میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (تهذيب التهذيب، ج:٣، ص:٣١٥۔ ٣١٦) وغیرہ نے کی ہے۔

اس اختلاف کا سبب ابن لہیعہ ہیں، اگرچہ حافظ مزی رحمہ اللہ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے علاوہ دیگر ائمہ نے بھی اس حدیث کے راویوں: الضحاک بن ایمن، عبدالرحمٰن بن عزرب اور الزبیر بن سلیم کے تذکرہ میں اس اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جس سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ سند میں اختلاف کا سبب ابن لہیعہ کے علاوہ یہ مجاہیل راویانِ حدیث بھی ہو سکتے ہیں، چونکہ ابن لہیعہ پر جرح ان تینوں مجہول راویوں سے زیادہ ہے، اس لیے اس اختلاف کا موجب اسے ہی قرار دینا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

سند میں انقطاع:

امام البانی کی پیش کردہ سند میں الضحاک بن عبدالرحمٰن کا "عن أبیه" کے واسطے سے بیان کرنا اور ولید بن مسلم کی سند سے "عن أبیه" کے واسطے کے بغیر

روایت کرنا بھی غمازی ہے کہ الضحاک کا حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے سماع بھی متیقن نہیں، اس لیے یہ سند منقطع بھی ہے۔ حافظ عراقی نے بھی امام العلل ابوحاتم کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ الضحاک کی حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت مرسل ہے۔ (تحفة التحصيل للعراقي، ص: ١٥٤)

علامہ مناوی حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ کی اسی روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے حافظ عراقی رحمہ اللہ کا قول پیش کرتے ہیں کہ الضحاک نے حضرت ابوموسیٰ سے نہیں سنا۔

[فيض القدير للمناوی، ج:٢، ص:٢٦١]

جیسے الضحاک بن عبدالرحمٰن کی حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے ملاقات ثابت نہیں، اسی طرح "أبيه" کی ملاقات بھی حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔ چنانچہ مولانا ابوالحسن السندی نے حافظ منذری رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل کیا ہے، کہ عبدالرحمٰن بن عزرب کی حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے ملاقات ثابت نہیں۔

[مرعاة المفاتيح، ج:٤، ص:٣٤١]

اسی طرف حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی بصیغۂ تمریض نشان دہی کی ہے۔

[أطراف المسند المعتلی، ج:٧، ص:٩٦۔ وإتحاف المهرة كلاهما لابن حجر، ج:١٠، ص:٣٢]

یعنی الضحاک بن عبدالرحمٰن اسے براہِ راست حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے بیان کریں یا اپنے باپ کے واسطے سے بیان کریں ہر دو صورت میں روایت منقطع ہے۔

مجاہیل راویان حدیث:

اس عدمِ سماع کی علت کے علاوہ عبدالرحمٰن بن عزرب بھی مجہول ہے۔

[التقريب: ٤٤١٤]

اور اس علت کو امام البانی رحمہ اللہ نے بھی تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح الضحاک کا شاگرد اور ابن لہیعہ کا استاد الزبیر بن سلیم بھی مجہول ہے۔ [التقریب: ٢١٧٩]

امام ذہبی رحمہ اللہ نے فرمایا: شیخ اور شاگرد مجہول ہے۔ ابن لہیعہ کے علاوہ اس کا کوئی شاگرد نہیں۔ [میزان الاعتدال، ج:٢، ص:٦٧]

الولید بن مسلم کی بیان کردہ سند میں الضحاک بن ایمن الکلبی بھی مجہول ہے۔ [التقریب: ٣٢٧٩]

حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے لا یدری من ذا؟ کی جرح کی ہے۔ [میزان الاعتدال، ج:٢، ص:٣٢٢]

اس لیے یہ حدیث بھی ضعیف ہے اور اس کا سبب خود ابن لہیعہ ہیں۔ حافظ ابن الجوزی رحمہ اللہ بھی انہیں موردِ الزام ٹھہراتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ہذا حدیث لا یصح وابن لهيعة ذاهب الحديث."

[العلل المتناهية، ج:٢، ص:٧١، حديث:٩٢٢]

حافظ بوصیری رحمہ اللہ نے ابن لہیعہ کے ساتھ ولید بن مسلم کی تدلیس کو بھی شامل کیا ہے۔ [مصباح الزجاجة، ج:١، ص: ٢٤٧، حديث: ٤٩٣۔ ٤٩٤]

مولانا عبیداللہ رحمانی رحمہ اللہ نے انقطاع کے علاوہ اس کی علت الضحاک بن ایمن الکلبی کی جہالت بھی بیان فرمائی ہے۔ [مرعاة المفاتيح، ج:٤، ص:٣٤١]

اس لیے جو روایت اس قبیل سے ہو وہ کیوں کر کسی دوسرے کی مؤید بن سکتی ہے خصوصاً جس کا مدار ابن لہیعہ جیسے مضطرب الحدیث اور سیئ الحفظ راوی پر ہو۔

تنبیہ: طباعتی غلطی:

السنة لابن أبي عاصم (ج:١، ص:٢٢٣، حديث: ٥١٠) میں ابن لہیعہ کے استاد الزبیر بن سلیم کے بجائے الربیع بن سلیمان اور شرح أصول اعتقاد

أهل السنة للالكائي (ج:٣، ص:٤٤٧، حديث: ٧٦٣) میں الزبیر بن سلیمان مذکور ہے۔

یہ دونوں نام غیر صحیح ہیں۔ درست نام الزبیر بن سلیم ہے۔ جیسا کہ علامہ مزی رحمہ اللہ نے بھی تہذیب الکمال میں صراحت فرمائی ہے۔

چوتھا شاہد: حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ:

امام البانی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

مسند البزار میں هشام بن عبدالرحمن، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة مرفوعاً بیان کرتے ہیں۔ امام ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ہشام بن عبدالرحمٰن کو میں نہیں پہچانتا، باقی راوی ثقہ ہیں۔"

[السلسلة الصحيحة، ج:٣، ص:١٣٧]

بلاشبہ ہشام بن عبدالرحمٰن مجہول راوی ہے جیسا کہ امام البانی رحمہ اللہ نے حافظ ہیثمی رحمہ اللہ سے اس جرح کو بھی تائیدی انداز میں نقل فرمایا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے التاریخ الکبیر (ج:٨، ص: ١٩٩) میں اس کے ایک شاگرد (عبداللہ بن غالب العبادانی) اور ایک ہی استاد (الاعمش) کو ذکر کیا ہے جو اس کے مجہول ہونے کی تلمیح ہے اور عین ممکن ہے کہ ہشام بن عبدالرحمٰن پر تبصرہ کرتے ہوئے امام بخاری رحمہ اللہ کے پیش نظر یہی روایت ہو۔

حافظ بزار رحمہ اللہ بھی ہشام کے تفرد کی طرف توجہ دلاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہشام بن عبدالرحمٰن کا کوئی متابع نہیں۔

[كشف الأستار، ج:٢، ص:٤٣٦، رقم: ٢٠٤٦]

امام اعمش کثیر التدلیس ہیں:

اس حدیث میں دوسرا ضعف سلیمان بن مہران، جو الاعمش کے لقب سے

معروف ہیں، کی تدلیس ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "طبقات المدلسین" (ص: ٤٢، ٤٣) میں ان کا شمار مدلسین کے دوسرے طبقے میں کیا ہے یعنی جن کی تدلیس کم ہوتی ہے۔ مگر بعد میں "النکت علی کتاب ابن الصلاح" (ج: ٢، ص: ٦٤٠) میں انہیں مدلسین کے تیسرے طبقے میں شمار کیا ہے جن کے بارے میں حافظ صاحب خود فرماتے ہیں:

" من أكثروا من التدليس وعرفوا به."

''جو بہ کثرت تدلیس کرتے ہیں اور ان کی پہچان ہی تدلیس ہے۔''

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا مؤخر الذکر موقف ہی راجح معلوم ہوتا ہے کیوں کہ ''النکت علی کتاب ابن الصلاح''، ''طبقات المدلسین'' کے بعد کی کتاب ہے۔ اگرچہ دکتور مسفر دمینی نے بھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ حافظ صاحب کو انہیں مدلسین کے تیسرے یا چوتھے طبقے میں ذکر کرنا چاہیے تھا۔

[التدليس في الحديث، ص: ٣٠٥]

لہٰذا معلوم ہوا کہ امام اعمش کثیر التدلیس ہیں۔ حافظ ابوزرعہ ابن عراقی رحمہ اللہ، حافظ سیوطی رحمہ اللہ، امام ذہبی رحمہ اللہ، امام مقدسی رحمہ اللہ وغیرہم نے بھی انہیں مدلسین میں شمار کیا ہے۔ حافظ ابو الفتح ازدی نے تو کہا ہے کہ ہم اعمش کی تدلیس (عنعنہ) کو قبول نہیں کرتے۔ [الكفاية للخطيب البغدادي، ج: ٢، ص: ٣٨٧]

یہاں تک کہ حافظ علائی رحمہ اللہ نے انہیں "مشهور بالتدليس مكثر منه" یعنی تدلیس کی وجہ سے شہرت یافتہ قرار دیا ہے۔

[جامع التحصيل للعلائي، ص: ٢٢٨، رقم: ٢٥٨]

امام اعمش، ضعیف، مجہول اور متروک راویوں سے تو تدلیس کرتے ہیں مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ تدلیس التسویہ کا بھی ارتکاب کرتے ہیں۔ جیسا کہ امام

عثمان بن سعید الدارمی رحمہ اللہ (تاريخ عثمان الدارمي، ص: ٢٤٣) اور خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے اس جانب توجہ مبذول کروائی ہے۔

[الكفاية، ج:٢، ص:٣٩٠، رقم: ١١٦٩]

مذکورۃ الصدر روایت اعمش، ابوصالح ذکوان سے کرتے ہیں۔ اور روایت معنعن ہونے کی بنا پر ضعیف ہے۔

الغرض یہ روایت ہشام کی جہالت، سلیمان کی تدلیس اور نکارت کی وجہ سے ضعیف ہے۔ اور ایسی روایت دوسری روایت کی متابعت اور تائید نہیں کر سکتی۔

پانچواں شاہد: حدیث حضرت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ:

امام البانی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

"عبد الملك بن عبد الملك، عن مصعب بن أبي ذئب، عن القاسم بن محمد، عن أبيه، أو عمه، عن أبي بكر الصديق مرفوعاً بیان کرتے ہیں۔

امام منذری رحمہ اللہ نے اس کی سند کو لا بأس کہا ہے۔

امام ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عبدالملک بن عبدالملک کو ابن ابی حاتم نے الجرح والتعدیل میں ذکر کیا مگر اسے ضعیف قرار نہیں دیا۔ اس کے باقی راوی ثقہ ہیں۔

امام البانی رحمہ اللہ نے حافظ منذری اور حافظ ہیثمی کی تائید کی ہے۔ عبدالملک موصوف کے بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا: "في حديثه نظر" اور امام بخاری رحمہ اللہ کی مراد یہی نصف شعبان کی فضیلت والی روایت تھی۔ جیسا کہ ذہبی رحمہ اللہ نے میزان الاعتدال میں ذکر کیا ہے۔"

(السلسلة الصحيحة، ج:٣، ص:١٣٧، ملخصاً)

یہ حدیث كتاب الرد على الجهمية للدارمي (ص: ٣٤-٣٥) السنة لابن أبي عاصم (١/ ٢٢٢، حديث: ٥٠٩) كتاب التوحيد لابن خزيمة

(ص: ١٣٦) ذكر أخبار أصبهان لأبي نُعيم (٢/ ٢) طبقات المحدثين بأصبهان لأبي الشيخ (٢/ ١٤٩۔ ١٥٠) الضعفاء الكبير للعقيلى (٣/ ٢٩) شرح السنة للبغوى (٤/ ١٢٧) مسند البزار (١/ ١٥٧، حديث: ٨٠ و ص: ٢٠٦، حديث: ٨٠ م ۔ البحر الزخار۔) كشف الأستار للهيثمي (٢/ ٤٣٥، حديث: ٢٠٤٥) شعب الإيمان للبيهقي (٣/ ٣٨١، حديث: ٣٨٢٨، ٣٨٢٩) الكامل لابن عدى (٥/ ١٩٤٦) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٣/ ٤٣٨۔ ٤٣٩، حديث: ٧٥٠) العلل المتناهية لابن الجوزي (٢/ ٦٦۔ ٦٧، حديث: ٩١٦) وغیرہ میں ہے۔

پہلی علت: مجاہیل راویان:

امام ہیثمی کا اس حدیث کے راوی عبدالملک بن عبدالملک کے بارے میں یہ فرمانا کہ حافظ ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے موصوف کو ''الجرح والتعدیل'' میں ضعیف قرار نہیں دیا اور امام البانی رحمہ اللہ کا ان کی تائید کرنا قابلِ غور ہے۔ کیوں کہ حافظ ابوحاتم رحمہ اللہ نے اس سند کے تین راویوں کو مجہول (ضعیف) قرار دیا ہے۔ ایک تو عبدالملک بن عبدالملک دوسرے ان کے شاگرد اور تیسرے عبدالملک کے استاد ہیں۔

امام ابوحاتم رحمہ اللہ کے الفاظ ان کے بیٹے نقل کرتے ہیں:

''مصعب بن أبى ذئب: روى عن القاسم بن محمد، روى عنه عبد الملك بن أبى ذئب۔ روى عمرو بن الحارث، عن عبد الملك بن عبد الملك، عن مصعب بن أبي ذئب هذا۔ سمعت أبى يقول ذلك. ويقول: لا يعرف منهم إلا القاسم بن محمد يعنى في الإسناد''

[الجرح والتعديل، ج:٨، ص:٣٠٦۔ ٣٠٧، ترجمه: ١٤١٨]

گویا حافظ ابوحاتم رحمہ اللہ اسی حدیث پر تبصرہ فرما رہے ہیں کہ اس کے تین راوی مجہول ہیں۔ بلکہ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے تو مصعب بن ابی ذئب کو متروک قرار دیا ہے۔ [سؤالات البرقاني، رقم:٥٠٨]

دوسری علت: عبدالملک کی منکر روایت:

حافظ ابوحاتم رحمہ اللہ نے تو عبدالملک کو مجہول قرار دیا ہے مگر درست بات یہ ہے کہ موصوف ضعیف راوی ہے اور اس کی یہ روایت منکر ہے۔ چناں چہ امام بخاری رحمہ اللہ اس کی اسی حدیث کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" فيه نظر حديثه في أهل المدينة."

یعنی سخت ضعیف راوی ہے۔ مدنیوں سے اس کی فضیلت نصف شعبان والی روایت معروف ہے۔ [التاريخ الكبير للبخاری، ج:٥، ص:٤٢٤۔ ٤٢٥]

امام بخاری رحمہ اللہ کی اس جرح کو حافظ ابن عدی رحمہ اللہ نے عبدالملک کے تذکرہ میں بھی ذکر کیا ہے۔ [الكامل لابن عدی، ج:٥، ص:١٩٤٦]

حافظ بغوی رحمہ اللہ نے شرح السنة (ج:٤، ص:١٢٧) میں اس کی مذکورہ بالا حدیث ذکر کرنے کے بعد اس جرح کو ذکر کیا ہے۔ گویا ان دونوں ائمۂ کرام نے امام بخاری رحمہ اللہ کی تائید کی ہے۔

امام ذہبی رحمہ اللہ امام بخاری رحمہ اللہ کی تلمیح "حديثه في أهل المدينة" کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: امام بخاری رحمہ اللہ کا اشارہ شعبان کی پندرھویں رات کی فضیلت والی حدیث کی طرف ہے، جسے عبدالملک نے روایت کیا ہے۔
[ميزان الاعتدال، ج:٢، ص:٦٥٩ ملخصاً]

بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ کے شاگرد آدم بن موسیٰ کا بیان ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ حدیث ہمیں بیان کی۔ الضعفاء الكبير للعقيلي (ج:٣، ص:٢٩)

الضعفاء الکبیر للعقیلی (ج:۳، ص:۲۹) اور میزان الاعتدال (ج:۲، ص:۶۵۹) میں امام بخاری رحمہ اللہ کی جرح "في حديثه نظر" بھی موجود ہے کہ اس کی حدیث سخت ضعیف ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی امام ذہبی رحمہ اللہ سے یہی الفاظ نقل کیے ہیں۔

[لسان المیزان، ج:٤، ص:٦٧]

حافظ ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"منكر الحديث جداً، يروى مالا يتابع عليه فالأولى فى أمره ترك ما انفرد به من الأخبار."

"یہ منکر الحدیث جداً ہے۔ ایسی روایات بیان کرتا ہے جس میں اس کی متابعت نہیں پائی جاتی، اس لیے جن احادیث میں منفرد ہو ان کا ترک کرنا زیادہ بہتر ہے۔" [المجروحین لابن حبان، ج:۲، ص:۱۳۶]

اسی لیے تو حافظ دارقطنی رحمہ اللہ نے متروک قرار دیا ہے۔

[سؤالات البرقانی، رقم:۳۰٤]

اس لیے یہ حدیث منکر اور سخت ضعیف ہے اور اس کا سبب عبدالملک موصوف ہے۔ اسی لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کے ترجمے میں اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے۔ امام عقیلی رحمہ اللہ نے الضعفاء الکبیر (ج:۳، ص:۲۹) حافظ ابن عدی رحمہ اللہ (الکامل، ج:۵، ص:۱۹٤٦) اور حافظ ذہبی رحمہ اللہ (میزان الاعتدال، ج:۲، ص:۶۵۹) وغیرہ نے اس منکر حدیث کو عبدالملک کے ترجمے میں ذکر کیا ہے۔

امام بغوی رحمہ اللہ نے حافظ ابوحاتم رحمہ اللہ سے اس حدیث کا منکر ہونا ذکر کیا ہے۔ شرح السنة (ج:٤، ص:۱۲۷) اور اوپر ہم ذکر کرآئے ہیں کہ حافظ

ابوحاتم نے اس حدیث کے تین راویوں کو مجہول قرار دیا ہے۔

حافظ ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"عبدالملك بن عبد الملك معروف بهذا الحديث، ولا يرويه عنه غير عمرو بن الحارث، وهو حديث منكر بهذا الإسناد." [الكامل لابن عدی، ج:٥، ص:١٩٤٦]

"عبدالملک بن عبدالملک اس حدیث کی وجہ سے معروف ہوئے ہیں۔ اور اسے ان سے بیان کرنے والے عمرو بن الحارث ہیں۔ یہ حدیث اس سند سے منکر ہے۔"

حافظ ابن جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" هذا حديث لا يصح ولا يثبت."

"یہ حدیث غیر صحیح اور غیر ثابت شدہ ہے۔"

[العلل المتناهية لابن الجوزی، ج:٢، ص:٦٦-٦٧]

تیسری علت: انقطاع در انقطاع:

اس حدیث کے ضعیف ہونے کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق اسے بطور شبہ عن أبيه أو عن عمه، عن أبي بكر الصديق مرفوعاً بیان کرتے ہیں۔

عن أبيه سے مراد محمد بن ابی بکر الصدیق ہیں۔ اور عن عمه سے مراد عبدالرحمٰن بن ابی بکر الصدیق ہیں۔

اگر پہلی صورت درست قرار دی جائے تو حضرت قاسم بن محمد کا اپنے باپ محمد بن ابی بکر الصدیق سے سماع ثابت نہیں جیسا کہ حافظ العلائی (جامع التحصيل للعلائی، ص: ٣١٠)، حافظ ذہبی رحمہ اللہ (سير أعلام النبلاء، ج:٥، ص: ٥٤)

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (الأمالي المطلقة، ص: ۱۲۲) نے صراحت کی ہے۔

اسی طرح محمد بن ابی بکر کا اپنے والد محترم، حضرت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ سے سماع ممکن نہیں کیونکہ محمد بن ابی بکر حجۃ الوداع کے سفر میں پیدا ہوئے۔

[صحيح ابن خزيمة: ٤/ ١٦٧، حديث: ٢٦١٠ وجامع التحصيل للعلائی، ص:٣١٠]

جب حضرت ابوبکر الصدیق کا انتقال ہوا تو ان کے بیٹے کی عمر تین برس سے بھی کم تھی۔[البحر الزخار، ج:١، ص:١٥٦]

حافظ بزار رحمہ اللہ نے بھی اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ محمد بن ابی بکر نے اپنی صغرسنی کی وجہ سے اپنے باپ سے سماع نہیں کیا۔

[البحر الزخار، ج:١، ص:١٥٨]

گویا اس سند میں انقطاع در انقطاع ہے۔ قاسم بن محمد کا اپنے باپ محمد سے عدمِ سماع، اور محمد کا اپنے باپ حضرت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ سے عدمِ سماع۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تحسین کا جواب:

لیکن اگر اس کی دوسری سند (القاسم بن محمد، عن عمه، عن أبي بكر لصديق مرفوعاً) کو درست تسلیم کیا جائے تو امام قاسم بن محمد کی یہ سند سماع پر محمول ہونے کی وجہ سے متصل قرار دی جائے گی۔ کیوں کہ موصوف نے اپنی زندگی کے کم وبیش پینتالیس برس اپنے چچا کی حیات میں گزارے اور آپ تدلیس بھی نہیں کرتے۔ لہٰذا یہ روایت متصل تسلیم کی جائے گی۔ اسی لیے تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر قاسم بن محمد یہ روایت اپنے چچا عبدالرحمٰن بن ابی بکر سے روایت کریں تو حسن روایت ہوگی۔[الأمالي المطلقة لابن حجر، ص:١٢٢]

مگر حضرت قاسم بن محمد کا اپنے چچا سے روایت کرنے کو درستی پر تبھی محمول کیا جائے گا جب اس کی سند کے باقی راوی ثقہ وصدوق ہوں گے۔ مگر یہاں تو عالم

یہ ہے کہ محدثین اس حدیث کو عبدالملک کی منکرات میں شمار کررہے ہیں۔ عمرو بن الحارث اور مصعب بن ابی ذئب دونوں مجہول ہیں۔ اس لیے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا عن عمه والی روایت کو حسن قرار دینا بھی لائقِ التفات نہیں۔

چھٹا شاہد: حدیث حضرت عوف بن مالک رضی اللہ عنہ:

امام البانی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

ابن لهيعة، عن عبد الرحمن بن أنعم، عن عبادة بن نسی، عن كثير بن مرة، عن عوف بن مالك مرفوعاً بیان کرتے ہیں۔

امام بزار نے اس سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

میرے نزدیک اس کی علت عبدالرحمٰن بن انعم ہے۔ اور امام ہیثمی نے بھی بایں وجہ اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

امام احمد بن صالح رحمہ اللہ نے موصوف کی توثیق کی ہے، جبکہ جمہور محدثین نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

ابن لہیعہ لین ہے۔ باقی راوی ثقہ ہیں۔

میں (البانی) کہتا ہوں: مکحول نے عبادۃ بن نسی کی مخالفت کی ہے اور اسے کثیر بن مرۃ عن النبی مرسلاً روایت کیا ہے۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے اسے مرسل جید قرار دیا ہے۔ جیسا کہ حافظ المنذری رحمہ اللہ کا قول ہے۔ [السلسلة الصحيحة، ج:٣، ص:١٣٧۔ ١٣٨]

امام البانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کے ضعیف ہونے کو تسلیم بھی کیا ہے اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ مکحول نے عبادۃ بن نسی کی مخالفت کی ہے۔ مگر جو ہم عرض کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ عبدالرحمٰن الافریقی تو ضعیف ہے ہی، یہاں ان کے شاگرد ابن لہیعہ ہیں،

اور اس موضوع سے متعلقہ ابن لہیعہ کی یہ تیسری روایت ہے۔ یعنی حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث کے راوی بھی ابن لہیعہ ہیں۔ اور ہم اُنہیں بالترتیب ''دوسرا شاہد''، ''تیسرا شاہد'' کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

اس لیے اس امکان کو مسترد نہیں کیا جاسکتا کہ یہ روایت بھی ابن لہیعہ کے تساہل کے نتیجہ میں معرضِ وجود میں آئی ہو۔

یا پھر یہ اس اضطراب کا نتیجہ ہے، جسے ہم حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوثعلبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ذکر کر آئے ہیں۔ اور آئندہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں بھی اس کا کچھ ذکر آئے گا۔

امام البانی رحمہ اللہ بھی راویانِ حدیث کے اختلاف کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مکحول نے عبادۃ بن نسی کی مخالفت میں اسے کثیر بن مرۃ سے مرسلاً بیان کیا ہے۔ حالاں کہ راویانِ حدیث کا روایتِ حدیث میں کثیر بن مرۃ یا مکحول پر اختلاف اس سے کہیں زیادہ ہے اور اس کی ہر سند دوسری سند سے بڑھ کر ضعیف ہے۔ اور یہ ایسا اضطراب ہے کہ ایک سند کو دوسری پر ترجیح دینا انتہائی محال ہے۔ انہی مضطرب سندوں میں سے ایک مرفوع سند وہی ہے جسے امام البانی رحمہ اللہ نے چھٹے شاہد کے طور پر بیان فرمایا ہے۔

سند حدیث میں اضطراب:

کثیر بن مرۃ سے جب عبادۃ بن نسی نے روایت کی تو ابن لہیعہ اور افریقی نے اسے مرفوع بنا دیا۔ جب مکحول اور خالد بن معدان نے کثیر سے روایت کی تو اسے مرسل بنا ڈالا۔

خالد بن معدان کی روایت کو امام الحارث رحمہ اللہ نے المسند میں بیان فرمایا۔

[بغية الباحث للهيثمي، ج:١، ص:٣٢٤، حديث: ٣٣٨]

اور اسی حوالے سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے (المطالب العالیة، ج:٦، ص:١٦٢، حدیث: ١٠٨٧) اور حافظ بوصیری رحمہ اللہ (إتحاف الخیرة المهرة، ج:٣، ص:٨٤۔ ٨٥، حدیث: ٢٢٣٩) میں نقل فرمایا ہے۔ اس کے راوی ثقہ ہیں۔

مکحول کی روایت کو الحجاج بن ارطاۃ روایت کرتے ہیں۔ (مصنف ابن أبي شیبة، ج:٦، ص:١٠٨، حدیث: ٢٩٨٥٩، کتاب النزول للدارقطني، ٨٢، علل الدارقطني، ج:٦، ص:٥١ وج:١٤، ص: ٢١٨، شعب الإیمان للبیهقي، ج:٣، ص:٣٨١، حدیث: ٣٨٣١، فضائل الأوقات للبیهقي، ص:١٢٢، حدیث:٢٣)

قیس بن سعد نے حجاج بن ارطاۃ کی متابعت کی ہے۔ (مصنف عبدالرزاق، ج:٤، ص:٣١٧، حدیث: ٧٩٢٤) مگر اس کی سند المثنی بن الصباح کی وجہ سے ضعیف ہے۔

کثیرہ بن مرۃ پر مزید اختلاف:

مکحول الشامی کے شاگرد کبھی تو اسے کثیر بن مرۃ کا قول بتاتے ہیں۔

[مصنف عبدالرزاق، ج:٤، ص:٣١٦، حدیث: ٧٩٢٣، کتاب النزول للدارقطنی: ٨٣]

کتاب النزول (٨٣) میں امام دارقطنی رحمہ اللہ کے دادا استاد ابراہیم بن مجشر بن معدان کو حافظ ابن عدی رحمہ اللہ نے "ضعیف یسرق الحدیث" قرار دیا ہے۔ (الکامل لابن عدی، ج:٢، ص:٧٤٧)۔ امام الفضل بن صالح رحمہ اللہ بھی اس پر تنقید کرتے اور جھوٹا کہتے تھے۔

[تاریخ بغداد، ج:٦، ص:١٨٥۔ لسان المیزان، ج:١، ص:٩٥]

محمد بن یوسف، ابن ثوبان، عن أبيه، عن مكحول، عن خالد بن معدان عن كثير بن مرة مقطوعاً یعنی کثیر کا قول بیان کرتے ہیں۔
[كتاب النزول للدارقطني، ص: ٨٤]

جبکہ ابوخلید، ابن ثوبان، عن أبيه، عن خالد بن معدان، عن كثير بن مرة، عن معاذ بن جبل مرفوعاً بیان کرتے ہیں۔[علل الدار قطني، ج:٦، ص:٥١]

ابوخلید کبھی الأوزاعي وابن ثوبان، عن أبيه، عن مكحول، عن معاذ بن جبل مرفوعاً بیان کرتے ہیں۔ اور یہ وہی سند ہے جسے امام البانی رحمہ اللہ نے شعبان کی پندرھویں رات کی فضیلت کے لیے اساس قرار دیا اور پھر اس کے سات شواہد بیان کیے۔ گزشتہ صفحات میں ہم حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کے بے اصل ہونے کے لیے امام ابو حاتم رحمہ اللہ اور حافظ دارقطنی رحمہ اللہ کا قول ذکر کر آئے ہیں۔

امام مکحول کے شاگرد کبھی ابوادریس سے مرسلاً بیان کرتے ہیں۔ [علل الدارقطني، ج:٦، ص:٥١] اور کبھی مقطوعاً۔[كتاب النزول للدارقطني: ٨٥] اور کبھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً ذکر کرتے ہیں۔[علل الدارقطني، ج:١٤، ص:٢١٧] اور کبھی مکحول براہِ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کرتے ہیں۔[كتاب النزول: ٨٦،٨٧] اور کبھی حضرت کعب الاحبار سے ان کا قول بیان کرتے ہیں۔[كتاب النزول:٨٧]

اسی اضطراب کی بنا پر حافظ دارقطنی رحمہ اللہ نے متعدد مقامات پر فرمایا کہ یہ حدیث ہی ثابت نہیں۔

اس اضطراب کی معمولی جھلک ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ راویانِ حدیث اسے مختلف انداز میں بیان کرتے ہیں۔ جب کسی راوی نے اسے مرفوع بیان

کر دیا تو شیخ البانی رحمہ اللہ سمجھے کہ یہ گزشتہ احادیث کا شاہد ہے۔ حالاں کہ وہ سند تو خود ہی اضطراب کی پیداوار ہے۔ اس لیے اس کا وجود اور عدمِ وجود دونوں برابر ہیں۔ اور اس حدیث کی وہی حقیقت ہے جو حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوثعلبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی ہے۔ یا پھر ابن لہیعہ کی بیان کردہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی ہے۔

ساتواں شاہد: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا:

امام البانی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

"حجاج عن يحيىٰ بن أبي كثير، عن عروة، عن عائشة مرفوعاً بیان کرتے ہیں۔ اس کے راوی ثقہ ہیں، مگر حجاج بن ارطاۃ مدلس ہیں اور حدیث معنعن ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہوئے سنا۔" [السلسلة الصحيحة، ج:٣، ص:١٣٨]

یہ حدیث مسند أحمد (٦/ ٢٣٨) سنن ابن ماجه (رقم: ١٣٨٩) مصنف ابن أبي شيبة (٦/ ١٠٨، حديث: ٢٩٨٥٨) مسند إسحاق بن راهويه (٢/ ٣٢٦۔ ٣٢٧، حديث: ٨٥٠، ١٧٠٠، ١٧٠١) شعب الإيمان (٣/ ٣٧٩، حديث: ٣٨٢٤، ٣٨٢٦) فضائل الأوقات (ص: ١٣٠، رقم: ٢٨) والدعوات الكبير كلهم للبيهقي بحواله: الباعث على إنكار البدع والحوادث لأبي شامة (ص: ١٣١۔ ١٣٢) شرح السنة للبغوي (٤/ ١٢٦، حديث ٩٩٢) مسند عبد بن حميد (٣/ ٢٣٣، حديث: ١٥٠٧ ـالمنتخب۔) مشيخة أبي طاهر بن أبي الصقر للإمام محمد الأنباري (ص:

٧٦-٧٧، حديث: ٩) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٣/ ٤٤٨، حديث: ٧٦٤) العلل للدارقطني (سؤال: ٣٥٧٣) العلل المتناهية لابن الجوزي (٢/ ٦٦، حديث: ٩١٥) وغیرہ میں ہے۔

ائمۂ فن کی جرح:

اس حدیث کا مرفوع بیان کرنا بھی راویانِ حدیث کا وہم ہے۔ اور یہ سند بھی اضطراب کی وجہ سے معرضِ وجود میں آئی ہے، اسی لیے امام ترمذی رحمہ اللہ اس سند پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> حديث عائشة لا نعرفه إلّا من هذا الوجه من حديث الحجاج، وسمعت محمداً ...... يعني البخاري ...... يضعف هذا الحديث۔ وقال: يحيى بن أبي كثير لم يسمع من عروة، والحجاج بن أرطاة لم يسمع من يحيى بن أبي كثير ۔ [ترمذی: ٧٣٩]

> ”حجاج بن ارطاۃ کی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً حدیث کو ہم اسی سند سے جانتے ہیں۔ میں نے امام بخاری رحمہ اللہ کو فرماتے ہوئے سنا کہ وہ اس حدیث کو ضعیف کہتے تھے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے مزید فرمایا: یحی بن ابی کثیر نے عروہ سے، اور حجاج بن اُرطاۃ نے یحی بن ابی کثیر سے نہیں سنا۔“

گویا امام ترمذی رحمہ اللہ نے حجاج بن ارطاۃ کے تفرد کی طرف اشارہ کیا اور پھر سند میں دو مقامات پر انقطاع کی نشاندہی فرمائی۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کے علاوہ حافظ عجلی رحمہ اللہ نے بھی اس بات کی نشان دہی فرمائی کہ حجاج نے یحی بن ابی کثیر سے کچھ نہیں سنا۔ یہ ان سے مرسل روایت بیان کرتے ہیں۔ مکحول شامی سے بھی ان کا

معاملہ اسی طرح کا ہے۔

[معرفة الثقات والضعفاء للعجلی، ج:١، ص:٢٨٤، رقم: ٢٦٤، ترتیب الهیثمی والسبکی]

اس تفرد اور انقطاع کے باوصف حجاج چوتھے طبقے کے مدلس راوی ہیں۔

[معجم المدلسین للشیخ محمد بن طلعت، ص: ١٢٩- ١٣٠] اور روایت معنعن ہے۔

امام حاکم رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ کی مذکورہ بالا مرفوع حدیث کو یحی بن ابی کثیر کی مرسل روایت کی بنا پر منکر اور غیر محفوظ قرار دیا ہے۔ چنانچہ امام بیہقی رحمہ اللہ اپنے شیخ امام حاکم رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں:

إنما المحفوظ هذا الحديث من حديث الحجاج بن أرطاة عن يحيى بن أبي كثير مرسلًا."

[شعب الإیمان للبیهقی، ج:٣، ص:٣٧٩، حدیث: ٣٨٢٥، ٣٨٢٦]

"کہ حجاج بن ارطاۃ کی یحی بن ابی کثیر سے مرسل روایت ہی محفوظ ہے۔"

یعنی اس سند میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا واسطہ منکر ہے اور محفوظ روایت یحی بن ابی کثیر سے مرسل ہی ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے بھی اس قول کی خاموش تائید کی ہے۔

حافظ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو "العلل المتناهية" (ج:٢، ص:٦٦، حدیث: ٩١٥) میں ذکر کیا ہے اور اس کی تضعیف میں امام ترمذی رحمہ اللہ اور امام بخاری رحمہ اللہ کا مختلط سا قول بیان کیا ہے اور پھر حافظ دارقطنی رحمہ اللہ کی تضعیف بھی نقل کی ہے۔

حافظ الدنیا، امام دارقطنی رحمہ اللہ نے مسندِ عائشہ رضی اللہ عنہا میں راویانِ حدیث کے جہاں اضطراب کو ذکر کیا، وہیں حضرت ابوثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ کی سند کو بھی ذکر کیا اور کثیر بن مرۃ الحضرمی کے ارسال کی جانب بھی نشان دہی فرمائی، پھر فرمایا:

”إسناد الحديث مضطرب، غير ثابت۔“

[علل الدارقطنی، ج:۱٤، ص:۲۱۸]

”کہ حدیث کی سند مضطرب اور غیر ثابت ہے۔“

اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی مسند میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ابوثعلبہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کی مسند کو بھی ذکر کیا۔ [علل الدار قطنی، ج:٦، ص:٥١]

اور سبھی کے بارے میں فرمایا:

والحديث مضطرب، غير ثابت، إسناد الحديث مضطرب وغيره

اس سے معلوم ہوا کہ امام دارقطنی رحمہ اللہ کے ہاں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ، حضرت ابوثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث اضطراب کا نتیجہ ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کی دیگر بہت سی اسانید ہیں مگر وہ سب کی سب اضطراب کی وجہ سے پیدا ہوئی ہیں۔ اس لیے ان کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں، شائقینِ علم ”العلل المتناهية لابن الجوزي“ (حديث: ۹۱٦، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹) ملاحظہ فرمائیں۔

آثارِ تابعین

امام البانی رحمہ اللہ نے مرفوع احادیث کے ساتھ ساتھ تین آثار بھی ذکر کیے ہیں، چنانچہ وہ رقمطراز ہیں "کہ حافظ لالکائی رحمہ اللہ نے عطاء بن یسار، مکحول اور فضل! ابن فضالۃ سے مختلف اسانید سے موقوفاً بیان کیا ہے۔ اور ایسی روایات حکماً مرفوع ہوتی ہیں کیوں کہ ان میں رائے کو دخل نہیں۔"

[السلسلة الصحيحة، ج:٣، ص:١٣٨، ملخصاً]

عطاء بن یسار رحمہ اللہ کا اثر ضعیف ہے:

حافظ لالکائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

أخبرنا الحسين بن عمر قال: أخبرنا أحمد بن الحسن!: قال ثنا بشر بن موسى: قال ثنا سعيد بن منصور: قال ثنا أبو معشر عن أبي حازم! ومحمد بن قيس عن أبي حازم عن عطاء بن يسار ...... قوله ...... [شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي، ج:٣، ص:٤٥١، رقم: ٧٦٩]

اس کی سند میں ابومعشر نجیح بن عبدالرحمٰن ضعیف راوی ہیں۔

[التقريب: ٧٩٩٤]

اور انھیں آخری عمر میں زبردست اختلاط ہو گیا تھا۔

[معجم المدلسين للشيخ محمد بن طلعت، ص:٣١٦۔ ٣١٨]

ابومعشر کے شیخ محمد بن قیس کا تعین قدرے مشکل ہے۔ کیوں کہ اس نام کے

دو آدمی ہیں، پہلے قاص (قاضِ) عمر بن عبدالعزیز کے لقب سے مشہور ہیں اور ابومعشر کا ان سے روایت کرنا حافظ مزی (تهذيب الكمال، ج:۱۷، ص:۱۷۱) نے ذکر فرمایا ہے۔

اور دوسرے محمد بن قیس جو "شيخ أبي معشر" کی نسبت سے معروف ہیں اور یہ ضعیف راوی ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی "شیخ ابی معشر" کو ترجیح دی ہے اور جو اس سے مراد قاص عمر بن عبدالعزیز لیتے ہیں، ان کا ردّ کیا ہے۔ چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

محمد بن قيس شيخ أبي معشر، ضعيف، من الرابعة و وهم من خلطه بالذي قبله ...... تمييز۔ [التقريب: ۷۰۳۲]

اس لیے اس اثر کا دوسرا ضعف یہ ہے کہ ابومعشر کے شیخ بھی ضعیف ہیں۔

شرح لالکائی میں طباعتی اغلاط:

تنبیہ (۱): اس اثر کی ظاہری سند سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن قیس، ابومعشر نجیح کے، متابع ہیں۔ حالاں کہ یہ متابع نہیں بلکہ محمد بن قیس، ابومعشر کے استاد ہیں۔ اس لیے درست سند یوں ہوگی: أبو معشر، عن محمد بن قيس، عن أبي حازم ......اس پر مستزاد یہ ہے کہ کسی بھی حدیث میں محمد بن قیس اور ابومعشر ایک دوسرے کے متابع نہیں ہیں۔ واللہ اعلم

تنبیہ (۲): حافظ لالکائی کے دادا استاد کا نام احمد بن الحسن وارد ہوا ہے جب کہ درست نام (محمد بن) احمد بن الحسن ابوعلی البغدادی المعروف بابن الصواف ہے۔ اور یہی نام شرح اصول اعتقاد میں (ج:۱، ص:۵۵، حديث: ۱۲ و ۲۹۳، ۴۰۹) درست واقع ہوا ہے۔

حضرت عطاء کا دوسرا اثر:

حافظ لالکائی رحمہ اللہ نے حضرت عطاء بن یسار کے اسی اثر کے بعد دوسرا اثر ذکر کیا ہے جو پہلے اثر کی نقیض ہے۔ چناں چہ عبدالعزیز بن ابی رواد بیان کرتے ہیں کہ حضرت عطاء بن یسار کے پاس شعبان کی پندرھویں رات کی فضیلت کے بارے میں تذکرہ چھڑا تو سن کر فرمانے لگے۔

"إني لأرجو أن يكون ذلك في كل ليلة۔"

[شرح أصول اعتقاد، ج:۳، ص: ٤٥١، رقم: ۷۷۰]

"میں امید کرتا ہوں کہ یہ فضیلت ہر رات کو حاصل ہے۔"

اس لیے اس دوسرے اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ امام لالکائی رحمہ اللہ بھی حضرت عطاء بن یسار سے شعبان کی پندرھویں رات کی فضیلت کا اثبات نہیں کر رہے ہے۔ لہٰذا امام البانی رحمہ اللہ کا اس فضیلت کے قائلین میں حضرت ابن یسار کو شامل کرنا درست نہیں۔

امام مکحول کا اثر:

امام البانی نے دوسرا اثر حضرت مکحول الشامی کا بیان فرمایا ہے:

اور یہ اثر حسن سند سے مروی ہے۔

[شعب الإيمان، ج:۳، ص:۳۸۱، رقم: ۳۸۳۰]

اور اسی اثر کو راویانِ حدیث نے مرفوعاً بیان کر دیا اور کبھی دوسرے راویان پر موقوفاً بیان کر دیا۔

تنبیہ: فضائل الاوقات میں طباعتی غلطی:

"فضائل الأوقات للبيهقي" (ص:۱۲۲) میں امام مکحول کے شاگرد کا نام

الحسن بن الحسن ہے۔ اور کتاب کے محقق نے بھی حاشیہ میں الحسن بن الحسن ہی شعب الایمان کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔

حالانکہ یہ الحسن بن الحر الکوفی ہیں۔ (التاریخ الکبیر للبخاری، ج:۲، ص:۲۹۰) بلکہ شعب الإیمان للبیهقی (حدیث: ۳۸۳۰) دوسرا نسخہ (ج:۷، ص:۴۱۳، رقم: ۳۵۴۹) میں بھی درست طور پر الحسن بن الحر مذکور ہے۔

شرح أصول اعتقاد أهل السنة (ج:۳، ص:۴۵۱، ۴۵۲، رقم: ۷۷۲) میں امام مکحول سے اس اثر کی دوسری سند بھی مذکور ہے۔

فضیل بن فضالۃ کا اثر:

امام البانی نے اپنی تائید میں تیسرا اثر فضیل بن فضالۃ کا بیان کیا ہے۔ چناں چہ حافظ لالکائی رقم طراز ہیں:

"أخبرنا علی بن محمد بن عمر!: قال أخبرنا عبد الرحمن بن أبي حاتم: قال ثنا أبو زرعة الرازي: قال ثنا عبد الله بن عبد الجبار الخبايري: قال ثنا الحكم بن الوليد الوحاظی: قال سمعت الفضيل بن فضالة الهوزی! يقول: إن الله يهبط إلى سماء الدنيا ليلة النصف من شعبان، فيعطی رغاباً ويفك رقاباً، ويفخم عقاباً."

"فضیل بن فضالہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شعبان کی پندرھویں رات آسمانِ دنیا پر تشریف لاتے ہیں اور ہر محبوب کو عطا فرماتے ہیں۔ گردنوں کو آزاد کرتے ہیں اور وافر جزا عطا فرماتے ہیں۔"

[شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ج:۳، ص:۴۵۲، رقم: ۷۷۳]

اس اثر کے راوی بھی ثقہ وصدوق ہیں مگر اس قول کے قائل فضیل کی توثیق

مطلوب ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ (التاریخ الکبیر، ج:۷، ص:۱۲۰۔ ۱۲۱) اور حافظ ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (الجرح والتعدیل، ج:۷، ص:۷٤، ترجمہ: ٤۲۱) نے اسے ذکر کر کے کوئی کلمۂ توثیق یا تجریح ذکر نہیں فرمایا۔

البتہ حافظ ابن حبان رحمہ اللہ نے اسے (الثقات، ج:۵، ص:۲۹۵) میں ذکر کیا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے حافظ ابن حبان رحمہ اللہ کے اسی قول کی اساس پر اسے مقبول قرار دیا ہے۔ [التقریب: ٦١٠٩]

یعنی جب اس کی متابعت موجود ہوگی تو اس کی روایت مقبول ہوگی بصورتِ دیگر مردود۔

باقی رہا حافظ ابن حبان رحمہ اللہ کا مجہول راویانِ حدیث کو کتاب الثقات میں ذکر کرنا تو اس بابت ان کا تساہل معروف ہے۔ اس لیے ان کا اسے الثقات میں ذکر کرنا بھی دائرۂ جہالت سے باہر نکال نہیں سکتا۔ نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ یہ اثر بھی اپنے قائل کے مجہول ہونے کی وجہ سے ناقابلِ اعتبار اور ضعیف ہے۔ نیز امام البانی رحمہ اللہ کے استدلال پر بھی دلالت نہیں کرتا۔ فلیتدبر!

فضیل کی توثیق میں حافظ ذہبی کا وہم:

حافظ ذہبی رحمہ اللہ تاریخ الاسلام (حوادث ووفیات: ۱۰۱۔ ۱۲۰ھ، ص:۲۱٦) فرماتے ہیں: وكان ثقة کہ فضیل بن فضالہ ثقہ ہیں۔

مگر دلائل امام ذہبی رحمہ اللہ کے اس قول کے مؤید نہیں۔ حافظ ذہبی رحمہ اللہ کے اس نسیان کی وجہ یہ ہے کہ دو راوی ہم نام ہیں۔ ایک القیسی کے لقب یا نسبت سے معروف ہیں جبکہ دوسرے الہوزنی کی نسبت سے۔ پہلے راوی ثقہ ہیں۔ امام ابن معین رحمہ اللہ، امام ابوحاتم رحمہ اللہ (الجرح والتعدیل، ج:۷، ص:۷٤،

ترجمہ: ٤٢٠) اور امام شعبہ رحمہ اللہ (الثقات لابن شاهين، رقم: ١١٢٣) وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے۔ اور مؤخر الذکر مجہول ہیں جیسا کہ اوپر امام بخاری رحمہ اللہ اور ابن ابی حاتم رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل ہو چکا ہے۔ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے بھی ان دونوں ائمہ کی متابعت میں ان دونوں راویوں کو علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہے۔

[المتفق والمفترق، ج:٣، ص:١٧٦٧، ١٧٦٨]

اس لیے امام ذہبی رحمہ اللہ کا ان دونوں راویوں کو اکٹھا کرنا اور الہوزنی کے تذکرہ میں القیسی کی توثیق نقل کرنا محلِ نظر ہے۔

''شرح اصول اعتقاد'' میں طباعتی غلطی:

امام لالکائی کے شیخ کا نام علی بن محمد بن عمر مذکور ہے جب کہ درست نام علی بن عمر بن محمد ہے۔ آپ معروف امام ہیں۔ امام عبدالرحمٰن بن ابی حاتم رحمہ اللہ سے بہ کثرت روایت کرتے ہیں۔

[الإرشاد للخليلي، ج:٢، ص:٦٩١۔ بتجزئة السلفي]

اور حافظ الخلیلی رحمہ اللہ ان سے بہ کثرت روایت کرتے ہیں۔

[فهرست كتاب الإرشاد، ج:٣، ص:١١٠٨، رقم: ٤٦١]

حافظ ذہبی رحمہ اللہ (العبر، ج:٣، ص:٦٤) اور ان کی متابعت میں حافظ ابن العماد الحنبلی رحمہ اللہ (شذرات الذهب، ج:٣، ص:١٤٩) نے ان کا وہی نام ذکر کیا ہے جو شرح اصول اعتقاد لالکائی میں وارد ہوا ہے۔

اسی طرح حافظ ذہبی نے امام عبدالرحمٰن بن ابی حاتم کے شاگردوں میں علی بن محمد القصار ذکر کیا ہے۔ (السیر، ج:١٣، ص:٢٦٤) مگر اس نام کے درست ہونے میں یہ احتمال موجود ہے کہ مصنف نے موصوف کی نسبت دادا کی طرف توسعاً کردی ہو۔ جیسا کہ عرب کے ہاں یہ طریقہ رائج ہے۔

اس لیے درست نام علی بن عمر بن محمد بن العباس ابوالحسن الرازی القصار الفقیہ الشافعی ہے۔ اوران کا یہی درست نام حافظ الخلیلی رحمہ اللہ (الارشاد، ج:۲، ص:۶۹۱) کے علاوہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے خود (سير أعلام النبلاء، ج:۱۷، ص:۶۱) اور تاریخ الاسلام (حوادث ووفیات: ۳۸۱۔ ۴۰۰ھ، ص:۴۰۰) میں ذکر کیا ہے۔

اسی طرح المستدرك للحاكم (ج:۱، ص:۴۹) میں بھی علی بن محمد بن عمر ہی مذکور ہے، مگر شیخ، محدث الیمن مقبل بن ہادی الوادعی نے اس کی اصلاح فرمائی ہے۔[رجال الحاكم في المستدرك، ج:۲، ص:۶۸]

تنبیہ ①: السلسلة الصحيحة (ج:۳، ص:۱۳۸) اور تهذيب التهذيب (ج:۴، ص:۵۰۵ طبع دار إحياء التراث العربى) میں الفضیل کے بجائے الفضل ہے۔ درست نام الفضیل یعنی تصغیر کے ساتھ ہے۔

تنبیہ ②: شرح اصول اعتقاد اہل السنۃ میں الفضیل کی نسبت ''الہوزی'' مرقوم ہے۔ جبکہ ہوزن بن عوف کی طرف نسبت کرتے ہوئے الہوزنی بنتی ہے۔ یہی نسبت امام بخاری رحمہ اللہ، امام ابن ابی حاتم اور حافظ سمعانی رحمہما اللہ (الأنساب، ج:۵، ص:۶۵۶) نے ذکر کی ہے۔ حافظ ابن الاثیر الجزری رحمہ اللہ نے امام سمعانی رحمہ اللہ کی متابعت کی ہے۔[اللباب فى تهذيب الأنساب، ج:۳، ص:۳۹۵]

ایک غلط فہمی کا ازالہ:

امام البانی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں: ایسے آثار حکماً مرفوع ہوتے ہیں کیوں کہ ان میں رائے کو دخل نہیں ہوتا۔[السلسلة الصحيحة، ج:۳، ص:۱۳۸ ملخصاً]

عرض ہے کہ جمہور محدثین کے ہاں صحابۂ کرام کی مخصوص آرا ہی اس حیثیت کی

حامل ہیں کہ انہیں حکماً مرفوع قرار دیا جاسکے۔ مگر تابعین کے بارے میں یہ قاعدہ نہیں ہے۔ بلکہ صحابۂ کرام کے بارے میں یہ قید بھی لگاتے ہیں کہ وہ اسرائیلیات بیان کرنے والے نہ ہوں۔ اس لیے امام البانی رحمہ اللہ کا مذکورہ بالا قول درست نہیں ہے۔

یہ حدیث حسن لغیرہ بھی نہیں:

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس حدیث کو آٹھ صحابۂ کرام بیان کریں اور بقول امام البانی کے ان کا ضعف ہلکے درجے کا ہو تو وہ حدیث حسن لغیرہ کیوں کر نہیں ہوسکتی؟

یہ بات معلوم ہے کہ حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ مصطلح الحدیث کی انتہائی دقیق اور مشکل بحوث میں سے ایک ہیں۔ کیونکہ ان دونوں اقسام میں مدار ان راویوں پر ہوتا ہے جن کے بارے میں محدثین کی آرا مختلف ہوتی ہیں، جس بنا پر ان میں جمع وتطبیق کی صورت پیدا کرنا اور اس سے درست نتیجہ برآمد کرنا بلاشبہ بہت ہی کٹھن کام ہے۔ جس کے لیے مہارتِ تامہ ہونے کے ساتھ ساتھ طویل ممارست کا ہونا بھی لازمی جز ہے۔ اس فن کی دقت اور حساسیت کا احساس امام البانی رحمہ اللہ کو بھی خوب ہے۔ چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

”وهذا أمر صعب قل من يصير له، وينال ثمرته، فلا جرم أن صار هذا العلم غريباً بين العلماء، والله يختص بفضله من يشاء“ [إرواء الغليل، ج:٣، ص:٣٦٣]

خلاصہ یہ ہے کہ یہ ایک لطیف فن ہے۔ اس پر وہی درک پاسکتا ہے جسے اللہ ربّ العزت خصوصی فضل سے نواز دیں۔ اس کی اسی نظری اور تطبیقی صورت میں اختلاف کی وجہ سے اس میں بھی اختلاف ہوا اور اس کی متعدد تعریفات کی گئیں جن کی تفصیل

مصطلح اور جرح وتعدیل کی کتب میں مذکور ہے۔ سب سے عمدہ اور جامع تعریف ڈکتور خالد بن منصور الدریس حفظہ اللہ نے بیان فرمائی ہے، چناں چہ وہ لکھتے ہیں:

"اعتضاد رواية ضعيفة قابلة للانجبار برواية ضعيفة أخرى فأكثرها قابلة للانجبار أيضاً"

[الحديث الحسن لذاته ولغيره للدكتور خالد، ج:٥، ص:٢٠٨٨]

"ایسی ضعیف حدیث جو تقویت حاصل کرنے کے قابل ہو وہ ایسی ضعیف حدیث یا احادیث سے تقویت حاصل کرلے جو تقویت دینے کے لائق ہو۔"

اور کوئی بھی روایت اسی وقت ہی تقویت حاصل کرنے کے قابل ہوسکتی ہے جب

① اس کی سند میں متہم بالکذب یا ایسا راوی نہ ہو جس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

② ایک سے زائد اس کی سندیں ہوں۔

③ اپنے سے اقوی (زیادہ مضبوط) کے مخالف نہ ہو۔

④ متن حدیث کا معنی مختلف نہ ہو۔

⑤ اختلافِ مخارج ہو۔ یعنی وہ سند حقیقت میں ایک راوی کے گرد نہ گھومتی ہو۔

ان پانچ شروط کی تفصیل ہمارے مقالے "الحسن لغیرہ" میں ملاحظہ فرمائیں۔

قارئینِ کرام! حسن لغیرہ کی مذکورہ بالا تعریف اور تقویت کے حصول کے لیے مذکورہ بالا شرائط کو سامنے رکھتے ہوئے اس بات کو طے کرنے میں کوئی دقت پیش نہیں آتی کہ مذکورہ بالا احادیث حسن لغیرہ کے درجے تک بھی نہیں پہنچ سکتیں، بلکہ وہ سب کی سب ایک دوسرے کے ضعف کو مزید تقویت پہنچا رہی ہیں۔ اسی لیے تو امام ابوحاتم، امام بخاری، امام ترمذی، امام دارقطنی، امام حاکم، امام عقیلی، امام ابن عدی، امام ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہم وغیرہم نے ان کی انفرادی حیثیت سے کلام کیا یا مجموعی

اعتبار سے نقد فرمایا۔ متأخرین محدثین کی آرا کے مقابل میں ان ناقدین فن اور ماہرینِ علل کی آرا ہی راجح اور مستحکم ہیں۔ اسی اصول کو تقویت دیتے ہوئے ذہبی عصر، علامہ عبدالرحمٰن المعلمی رقم طراز ہیں:

''یجب الاحتیاط فیما یصححه المتأخرون أو یحسنونه.''

[العبادة للمعلمی، بحواله الحدیث الحسن، ج:٥، ص:٢٢٥٧]

(کہ متقدمین کے مقابلے میں) ''متأخرین محدثین کی تصحیح اور تحسین میں احتیاط واجب ہے۔''

علامہ المعلمی رحمہ اللہ متاخرین کی تحسین پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''وتحسین المتأخرین فیه نظر۔'' [الأنوار الکاشفة، ص:٢٩]

اور کبھی فرماتے ہیں کہ (متقدمین کے مقابلے میں) متأخرین کو میں اکثر طور پر متساہل پاتا ہوں۔ [مقدمة الفوائد المجموعة، ص:٤]

امام البانی رحمہ اللہ کی اس حدیث کی تصحیح بھی تساہل کا نتیجہ ہے۔ اس لیے ان کا اس حدیث کو ضعیف کہنے والوں کا ردّ کرنا بھی درست نہیں۔ چناں چہ وہ علامہ القاسمی کا تعاقب کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شیخ القاسمی ''اصلاح المساجد'' میں اہلِ جرح وتعدیل سے نقل کرتے ہیں کہ شعبان کی پندرھویں رات کی فضیلت کے بارے میں کوئی حدیث نہیں ہے۔ علامہ القاسمی کی یہ بات ناقابلِ اعتماد ہے۔

[السلسلة الصحیحة، ج:٣، ص:١٣٨، ١٣٩]

حالانکہ امام البانی رحمہ اللہ کی یہ تنقید درست نہیں۔

امام البانی کے ایک تعاقب کا جواب:

ہم اوپر علامہ القاسمی کے علاوہ بھی دیگر ناقدینِ فن سے اس حدیث کا ضعیف ہونا ثابت کر آئے ہیں۔ مزید عرض ہے کہ یہ قول تنہا علامہ قاسمی کا نہیں، بلکہ امام

عقیلی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

”وفي النزول في ليلة النصف من شعبان أحاديث، فيها لين، والرواية في النزول في كل ليلة أحاديث ثابتة صحاح، فليلة النصف من شعبان، داخلة فيها إن شاء اللّٰه“

[الضعفاء الكبير للعقيلي، ج:٣، ص:٢٩]

”شعبان کی پندرھویں رات میں اللہ تعالیٰ کے نزول کے بارے میں احادیث ضعیف ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ہر رات نزول صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ اور شعبان کی پندرھویں رات بھی اس میں داخل ہے۔“ ان شاء اللہ

عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم فرماتے ہیں:

”ما أدركنا من مشيختنا ولا فقهائنا يلتفتون إلى النصف من شعبان، ولا يلتفتون إلى حديث مكحول ولا يرون لها فضلًا على ما سواها“

”ہم نے اپنے اساتذہ اور فقہائے کرام کو پندرھویں شعبان کی طرف التفات کرتے ہوئے نہیں پایا۔ وہ حضرت مکحول کی حدیث کی طرف توجہ کرتے اور نہ اس رات کو کسی دوسری رات پر فوقیت دیتے تھے۔“

عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم کا یہ قول ابن وضاح بیان کرتے ہیں۔

[البدع والنهي عنها لابن وضاح، ص:٤٦ بحواله حاشية الحوادث والبدع]

ابن وضاح سے یہی قول امام ابوبکر الطرطوشی نے نقل کیا ہے۔

[الحوادث والبدع لطرطوشي، ص:١٣٠]

امام ابوبکر الطرطوشی سے یہی قول امام ابوشامہ نے نقل کیا ہے۔

[الباعث على إنكار البدع والحوادث، ص: ١٢٥]

گویا کہ عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم کا یہ قول محدثین کے ہاں غیر معمولی

اہمیت کا حامل ہے۔

حافظ ابو الخطاب ابن دحیہ "کتاب ما جاء في شهر شعبان" میں رقمطراز ہیں:

"قال أهل التعديل والتجريح: ليس في حديث النصف من شعبان حديث يصح" (الباعث لأبي شامة، ص: ١٢٧)

"اہلِ جرح وتعدیل فرماتے ہیں: شعبان کی پندرہویں شب کی بابت کوئی حدیث صحیح نہیں۔"

مشہور مالکی امام ابوبکر ابن العربی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"وليس فى ليلة النصف من شعبان حديث يعول عليه، لا في فضلها ولا فى نسخ الآجال فيها، فلا تلتفتوا إليها"
[أحكام القرآن لابن العربى، ج:٢، ص:٢١٤]

"نصف شعبان کی رات اور فضیلت کے بارے میں کوئی حدیث قابلِ اعتماد نہیں ہے اور اس رات موت کے فیصلے کی منسوخی کے بارے میں بھی کوئی قابلِ اعتماد حدیث نہیں ہے۔ لہٰذا ان احادیث کی طرف التفات نہ کیا جائے۔"

حافظ علائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"اس بارے میں کوئی صحیح اور حسن حدیث نہیں۔"

(الفتاویٰ المستغربة للعلائي، ص: ٦٣)

حضرت عطاء بن یسار کا قول:

"میں امید کرتا ہوں کہ یہ فضیلت ہر رات کو حاصل ہے۔"

[شرح أصول اعتقاد للالكائي، ج: ٣، ص: ٤٥١، رقم: ٧٧٠]

ان اقوال پر مستزاد ہے۔ اس لیے امام البانی کا علامہ قاسمی پر ردّ کرنا بے فائدہ ہے۔ اور ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ ناقدینِ فن نے اس کی انفرادی سندوں

پر بھی کلام کیا ہے اور مجموعی حیثیت سے بھی۔

یاد رہے کہ کسی رات کی فضیلت سے اس رات میں عبادت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ اس کے اثبات کے لیے علیحدہ نص کا ہونا ضروری ہے۔ اس لیے شعبان کی پندرہویں شب میں کوئی مخصوص عبادت نہیں۔ اس بارے میں عبادت کی جتنی فضیلتیں آئی ہیں وہ احادیث سخت ضعیف، موضوع اور بے اصل ہیں۔ اسی لیے تو حافظ ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"الأحاديث لا يصح منها شيء" [المنار المنيف لابن القيم، ص:٩٩]

''کہ اس رات میں عبادت کرنے کی کوئی حدیث بھی ثابت نہیں۔''

اس لیے اس رات کی مخصوص عبادات بدعات اور خرافات ہیں اور دین کے نام پر دھوکا ہیں۔ ان بدعات کو امام ابوشامہ نے الباعث علی انکار البدع والحوادث (ص:١٢٤۔ ١٣٧) میں بھی بیان کیا ہے۔

خلاصہ:

ان آٹھ حدیثوں میں سے چار احادیث (حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابوثعلبہ الخشنی، حضرت عوف بن مالک اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم کی احادیث) اضطراب کی وجہ سے معرضِ وجود میں آئی ہیں۔ لہٰذا ان کا وجود اور عدمِ وجود دونوں یکساں ہیں۔

حضرت عوف بن مالک کی حدیث کے علاوہ بھی حضرت عبداللہ بن عمرو اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم کے احادیث کے راوی ابن لہیعہ ہیں، جو کہ سيء الحفظ اور سماع وروایتِ حدیث میں تساہل کی وجہ سے معروف ہیں۔

ساتویں یعنی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں امام اعمش کثیر التدلیس بلکہ تدلیس التسویۃ کا بھی ارتکاب کرتے ہیں اور محدثین نے أعمش عن أبي صالح

کی سند پر تنقید بھی فرمائی ہے۔

آٹھویں یعنی حضرت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کی حدیث کو محدثین نے عبدالملک بن عبدالملک کی منکرات میں شمار، بلکہ اس کے ترجمے میں اسی فضیلت والی حدیث کو ذکر کیا ہے۔

اصلاً یہ حضرت مکحول الشامی کا قول ہے۔ جسے راویانِ حدیث نے وہم یا نسیان کی بنا پر مرفوعاً ذکر کر دیا۔ اس لیے یہ احادیث ایک دوسرے کو تقویت نہیں دے سکتیں، بلکہ ان احادیث سے ان کا ضعف مزید مستحکم ہوتا ہے۔

محدثین کی تنقید کا خلاصہ:

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث کو ابوحاتم رحمہ اللہ نے منکر اور امام دارقطنی رحمہ اللہ نے غیر ثابت قرار دیا ہے۔

پہلے شاہد یعنی حضرت ابوثعلبہ الخشنی رحمہ اللہ کی حدیث کے مرکزی راوی الاحوص بن حکیم کو جمہور محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے اور حدیث کو ضعیف کہنے والوں میں حافظ دارقطنی رحمہ اللہ اور امام ابن الجوزی رحمہ اللہ شامل ہیں۔

دوسرے شاہد یعنی حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی سند میں ابن لہیعہ معروف راوی ہیں اور ان کے استاد حیی بن عبداللہ اسی سند سے منکر روایات بیان کرتے ہیں۔ جنہیں حافظ ابن عدی رحمہ اللہ نے الکامل میں اس کے ترجمے میں ذکر کیا ہے۔ اور یہ روایت ابن لہیعہ نے اختلاط (اواخر عمر میں) کے بعد بیان کی ہے۔ رشدین کی متابعت بھی بے فائدہ ہے۔

تیسرے شاہد یعنی حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی ابن لہیعہ ہیں۔ علاوہ ازیں تین راوی مجہول ہیں اور الولید بن مسلم مدلس ہیں۔ حافظ ابن

الجوزی رحمہ اللہ اور حافظ بوصیری رحمہ اللہ وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔

چوتھے شاہد یعنی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں امام اعمش کثیر التدلیس ہیں۔

پانچویں شاہد یعنی حضرت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کی حدیث کو محدثین نے عبدالملک کی منکرات میں شمار کیا ہے۔ امام بخاری، امام ابوحاتم، امام ترمذی، امام عقیلی، امام ابن الجوزی، امام بغوی، امام ذہبی، امام ابن حجر رحمۃ اللہ علیہم وغیرہم نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے یا تائیدی طور پر اس کے ضعف کو نقل کیا ہے۔

چھٹے شاہد یعنی حضرت عوف بن مالک کی حدیث میں ابن لہیعہ کے علاوہ عبدالرحمٰن الافریقی ضعیف راوی ہیں۔ مضطرب سند ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

ساتویں شاہد یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کو امام بخاری، امام ترمذی، امام حاکم، امام دارقطنی، امام ابن الجوزی رحمہم اللہ وغیرہم نے ضعیف اور غیر محفوظ قرار دیا ہے۔

ان ناقدینِ فن اور ماہرینِ علل کے مقابلے میں بلاشبہ امام البانی رحمہ اللہ کی رائے قابلِ التفات نہیں ہے۔ لہٰذا یہ روایت سخت ضعیف ہے۔

امام البانی رحمہ اللہ کے پیش کردہ تین آثار میں سے حضرت مکحول الشامی کا اثر حسن سند سے مروی ہے۔ ان کے قول کے برعکس مکحول الشامی کے قول میں رائے اور اجتہاد کو دخل ہے۔

آٹھواں مقالہ:

حدیث القہقہۃ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، ومن والاه، أما بعد:

امام دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"حدثنا أبوبكر الشافعي وأحمد بن محمد بن زياد وآخرون قالوا: حدثنا إسماعيل بن محمد بن أبي كثير القاضي: حدثنا مكي بن إبراهيم: نا أبو حنيفة عن منصور بن زاذان، عن الحسن، عن معبد، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: بينما هو في الصلاة، إذ أقبل أعمى يريد الصلاة، فوقع في زبية، فاستضحك القوم، حتى قهقهوا، فلما انصرف النبي ﷺ قال: ((من كان منكم قهقهة، فليعد الوضوء والصلاة))"

(سنن الدارقطني: ١/ ١٦٧، حديث: ٢٢، دوسرا نسخہ: ٦١١)

"معبد فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے، ایک نابینا شخص نماز کی ادائیگی کے لیے حاضر ہوا تو وہ گڑھے میں گر گیا، لوگوں نے اسے دیکھ کر قہقہہ لگایا۔ جب نبیِ کریم ﷺ نماز پڑھا کر فارغ ہوئے تو انھیں ارشاد فرمایا: "تم میں سے جس نے قہقہہ لگایا ہے وہ وضو کر کے نماز دوبارہ لوٹائے۔""

اس حدیث کی سند مکی بن ابراہیم تک صحیح ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس حدیث کی سند اور متن میں ثقہ راویان سے اختلاف کیا اور سند میں معبد کا ذکر کیا جسے صحابی باور کرانے کے لیے احناف نقد ادھار کھائے بیٹھے ہیں۔ اب ان نِکات کی تفصیل ملاحظہ ہو:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس حدیث کو ایک جماعت نے موصول بیان کیا ہے جبکہ کچھ لوگوں نے اسے مرسل بیان کیا ہے۔

حدیث کو موصول بیان کرنے والے:

موصول بیان کرنے والے: مکی بن ابراہیم، سعد بن الصلت، قاضی ابو یوسف اور ابو یحیی حمانی ہیں:

① مکی بن ابراهیم (ثقة ثبت۔ التقریب: ۷۷٤۰) ان کی روایت سنن دارقطنی (۱/ ۱٦۷، ح: ۲۲)، الکامل لابن عدی (۳/ ۱۰۲۷)، الخلافیات للبیهقی (۲/ ۳۹۲) میں ہے۔

② سعد بن الصلت (الإمام المحدث الکوفی، سیر أعلام النبلاء: ۹/ ۳۱۷) ان کی روایت أسد الغابة لابن الأثیر الجزری (٤/ ۳۹۱) میں ہے۔

③ قاضی ابو یوسف، تلمیذ الإمام أبی حنیفه، ان کی روایت کتاب الآثار لأبی یوسف (ص: ۲۸، رقم: ۱۳۵)، الکامل لابن عدی (۳/ ۱۰۲۷)، الخلافیات (۲/ ۳۹۲) میں ہے۔

④ ابو یحییٰ الحمانی عبد الحمید بن عبدالرحمن (صدوق یخطیء، التقریب: ٤۱۹٦) ان کی روایت الکامل لابن عدی (۳/ ۱۰۲۷)، الخلافیات (۲/ ۳۹۲، رقم الحدیث: ۷۲۷) میں ہے۔

یہ چاروں شاگرد امام ابو حنیفہ عن منصور بن زاذان، عن الحسن، عن معبد، عن النبي ﷺ سے موصولاً روایت کرتے ہیں۔

مرسل بیان کرنے والے:

جبکہ محمد بن حسن شیبانی، حسن بن زیاد لؤلؤی اور زفر تینوں معبد کے واسطے کے بغیر مرسلاً روایت کرتے ہیں۔

1. محمد بن حسن شیبانی (کذاب، قاله ابن معین کما فی ضعفاء العقیلی: ٤/ ٥٢) ان کی روایت الحجة علی أهل المدینة للشیبانی (١/ ٢٠٤۔ ٢٠٦)، الکامل لابن عدی (٣/ ١٠٢٧)، الخلافیات (٢/ ٣٩٣) میں ہے۔
2. حسن بن زیاد لؤلؤی، کذاب خبیث۔ قاله النسائي في الضعفاء الصغیر (ص: ٢٦٦)، الجوهر النقي لابن الترکمانی (١/ ١٤٥)
3. زفر بن الهذیل العنبری ''متکلم فیه'' ہے۔ لسان المیزان: ٢/ ٤٧٦۔ ٤٧٨) الکامل لابن عدی (٣/ ١٠٢٧)، الخلافیات (٢/ ٣٩٣)

عن أبي حنیفة، عن منصور بن زاذان، عن الحسن البصري، عن النبي ﷺ یعنی مرسلاً روایت کرتے ہیں، درآں حالیکہ اس روایت کے دو حل ہیں:

1. امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کبھی تو اسے موصول بیان کیا اور کبھی مرسل، ان کے تلامذہ نے جس طرح سنا اسی طرح بیان کر دیا، مگر یہ حل غور طلب ہے، کیونکہ اس تأویل کی گنجائش وہاں ہوتی ہے، جہاں راوی ثقہ اور کثیر الروایہ ہو، مگر یہ دونوں اوصاف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ میں ناپید ہیں۔
2. اسے موصول بیان کرنے والی ایسی جماعت ہے جس کے رواۃ تعدیل کے

اعلیٰ درجات پر بھی فائز ہیں، جبکہ ان کے مقابل اسے مرسل بیان کرنے والے ضعفاء اور متروکین ہیں، بنا بریں راجح یہ ہے کہ یہ روایت امام صاحب سے موصولاً ہی مروی ہے، جس بنا پر محدثین نے ان پر تنقید بھی کی ہے۔

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ثقات کی مخالفت کرنا:

منصور بن زاذان کے شاگرد ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے علاوہ غیلان اور ہشیم بھی ہیں۔ غیلان بن جامع ثقہ ہیں۔ (التقریب: ٦٠٣٥) مگر وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے برعکس منصور، عن ابن سیرین، عن معبد الجهني بیان کرتے ہیں۔ جبکہ امام ابو حنیفہ، منصور، عن الحسن البصري، عن معبد بیان کرتے ہیں۔

امام دارقطنی رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی سند کو مرجوح قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"غيلان بن جامع و هشيم بن بشير وهما أحفظ من أبي حنيفة للإسناد." (سنن الدارقطني: ١/ ١٦٧)

"کہ غیلان اور ہشیم امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے زیادہ سندوں کو یاد رکھنے والے ہیں"

حافظ بیہقی رحمہ اللہ نے الخلافیات (٢/ ٣٩٤) میں امام دارقطنی رحمہ اللہ کا قول باسند نقل کر کے ان کی خاموش تائید کی ہے۔

٢ ہشیم بن بشیر، منصور بن زاذان کے دوسرے شاگرد ہیں۔ یہ بھی ثقہ ثبت اور کتب ستہ کے راوی ہیں۔ (التقریب: ٨٢٣٢)

موصوف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے خلاف اس حدیث کی سند یوں بیان کرتے ہیں:

"عن منصور بن زاذان، عن ابن سيرين و خالد الحذاء، عن حفصة، عن أبي العالية مرسلًا"

گویا دو مقامات پر انھوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی مخالفت کی ہے۔

① یہ روایت ابو العالیہ کی مرسل ہے۔

② اس کی سند منصور عن ابن سیرین و خالد عن حفصة... ہے۔

منصور عن الحسن عن معبد نہیں، جس طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے بیان کی ہے۔

ہشیم اسی حدیث کو ابن سیرین کی متابعت کے بغیر بھی خالد الحذاء کی سند سے ذکر کرتے ہیں۔ (سنن الدارقطني: ١/ ١٦٨، حديث: ٢٥)

اس سند میں ہشیم کی متابعت سفیان ثوری (دارقطنی: ١/ ١٦٨، ح: ٢٦، ٢٧، الكامل: ٣/ ١٠٢٩، الخلافيات: ٢/ ٣٧٦، رقم: ٦٩٣) اور حماد بن زید (سنن الدارقطنی: ١/ ١٦٨، ح: ٢٨) نے کی ہے۔

حافظ ابن عدی رحمہ اللہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی سند کو مرجوح قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وأصحاب منصور بن زاذان صاحب المختص فيه هشيم بن بشير، لأنه من أهل بلده وأبي عوانة هذا الحديث لا موصولًا ولا مرسلًا، فأخطأ أبو حنيفة في إسناد هذا الحديث ومتنه، لزيادته في الإسناد معبد، والأصل عن الحسن مرسلًا، وزيادته في متنه القهقهة، وليس في حديث أبي العالية مع ضعفه وإرساله القهقهة" (الكامل: ٣/ ١٠٢٨)

حافظ ابن عدی رحمہ اللہ کے اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ منصور شہر واسط کے باشندے اور محدث ہیں ان کے دو شاگرد (ہشیم اور ابوعوانہ وضاح بن عبداللہ الیشکری) بھی اس شہر کے رہائشی ہیں۔ بلکہ ہشیم تو منصور کے خاص شاگرد ہیں، ان سب کے باوجود وہ اس حدیث کو امام حسن بصری سے موصولاً بیان کرتے ہیں اور نہ مرسلاً۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس سند اور متن میں غلطی کی ہے۔ سند میں غلطی یہ کہ انھوں نے معبد کے واسطے کا اضافہ کیا ہے، جبکہ یہ حدیث حسن بصری

سے مرسلاً مروی ہے اور متن میں قہقہہ کا ذکر کیا ہے حالانکہ ابو العالیہ کی حدیث میں ضعف اور ارسال کے باوجود قہقہہ کا ذکر نہیں ہے۔

ابن سیرین اور خالد الحذاء کی متابعت ہشام بن حسان (سنن دارقطنی: ۱/ ۱۷۰، ح: ۳٤۔ ۳۷، الکامل لابن عدی: ۳/ ۱۰۲۹)، ایوب السختیانی (۱/ ۱۶۸۔۱۶۹، ح: ۲۹)، مطر (دارقطنی (۱/ ۱۶۹، ح: ۳۱) اور حفص بن سلیمان المنقری (سنن الدارقطنی: ۱/ ۱۶۹، ح: ۳۲) وغیرہ نے کی ہے۔

حفصہ بنت سیرین کی متابعت ابو ہاشم (سنن الدارقطنی: ۱/ ۱۷۰، ح: ۳۸۔ ٤۲، الکامل لابن عدی: ۳/ ۱۰۲۸) اور قتادہ (سنن الدارقطنی: ۱/ ۱۶۳، ح: ۵۔۹، الخلافیات: ۲/ ۳۷۶۔۳۷۸، رقم: ۶۹۵۔۶۹۶، الکامل: ۳/ ۱۰۲۸) نے کی ہے۔

گویا یہ حدیث مرسل ہے۔ امام حسن بصری بھی ابو العالیہ کی طرح اسے مرسل ہی بیان کرتے ہیں۔

مخالفت کی ایک اور زبردست دلیل:

امام حسن بصری کے انتہائی خاص شاگرد، بلکہ اپنی زندگی کا ایک عرصہ آپ کی خدمت اور رفاقت میں گزارنے والے راوی ہشام بن حسان ازدی ہیں۔ جنھوں نے اس روایت کو امام ابو حنیفہ کے خلاف امام حسن بصری سے مرسلاً ہی بیان کیا ہے۔ حافظ دارقطنی رحمہ اللہ نے حضرت حسن بصری کی اسی مرسل روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔ سنن الدارقطنی (۱/ ۱۶۵، ح: ۱٤) ہشام نے حسن بصری سے سنا ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ثقة من أثبت الناس في ابن سيرين، وفي روايته عن الحسن وعطاء مقال لأنه قيل: كان يرسل عنهما۔"

(التقریب:۸۲۰۵)

"کہ ہشام ثقہ ہیں، ابن سیرین سے روایت کرنے میں تمام راویوں سے اثبت ہیں، اور ان کی حسن (بصری) اور عطاء سے روایات میں کلام ہے۔منقول ہے کہ وہ ان دونوں سے ارسال کرتے تھے۔"

ہشام کا حسن بصری سے سماع:

جبکہ صحیح اور راجح یہ ہے کہ ان کا حسن بصری سے سماع ثابت ہے۔اس کے تین دلائل ہیں:

اولاً: شیخ الاسلام امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کا حسن بصری سے سماع ثابت کیا ہے۔

(التاریخ الکبیر، ج:۸، ص:۱۹۷، ترجمہ: ۲۶۸۹)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور امام ابونعیم رحمہ اللہ تو فرماتے ہیں:

"ہشام دس برس تک حسن بصری کی رفاقت میں رہے۔"

(العلل ومعرفة الرجال لأحمد بن حنبل، ج:۱، ص:۲٤٦، فقرہ: ۱۳۹۸ دوسرا نسخہ، ج:۱، ص:۲۱۸، فقرہ:۱۳۹۸۔ وحلية الأولياء لأبي نعيم، ج:٦، ص:۲٦۹)

ثانیاً: امام بخاری، امام مسلم، امام ترمذی، امام ابن خزیمہ، امام ابن حبان اور امام حاکم رحمہم اللہ نے ہشام کی حسن بصری سے روایات کی تصحیح کی ہے۔

① امام بخاری رحمہ اللہ، دیکھئے: هدى الساري لابن حجر (ص: ٤٤٨)

② امام مسلم رحمہ اللہ (ح:٦/١٦٤٨، دارالسلام: ٤٢٦٢ و ٦٤/ ١٨٥٤ دارالسلام: ٤٨٠٢)

③ امام ترمذی رحمہ اللہ۔سنن الترمذی (ح: ۱۷۵٦، ۲۲٦۵ وقال: حسن صحيح)

④ امام الائمہ ابن خزیمہ رحمہ اللہ۔ صحیح ابن خزیمہ (ج:۲، ص:۹۷، ح:۹۹٤، ج:٤، ص:۱٤٥، ح:۲٥٤۹)

⑤ امام ابن حبان رحمہ اللہ، صحیح ابن حبان ...... الاحسان ...... (ج: ۱، ص:۳۳۳، ح: ٤٤۱، ج: ۳، ص: ۱۲، ح: ۱٤٥۹، ج: ٤، ص: ۱٤۸، ح: ۲٦٤۱، ج: ۷، ص: ٤۱۰، ح: ٥٤٦۰، ج: ۹، ص: ۲۳۹، ح: ۷۳٤۰۔ دوسرا نسخه، ح: ٤٤۰، ۱٤٦۱، ۲٦٥۰، ٥٤۸٤، ۷۳۸۳)

⑥ امام حاکم رحمہ اللہ۔ المستدرك على الصحيحين (ج:۲، ص:٦۸۔ ٦۹، ج:٤، ص:۳٦۷)

ثالثاً: خود ہشام بن حسان اپنے بارے میں فرماتے ہیں ''میں حسن بصری کے ساتھ دس برس تک رہا۔'' (التاريخ ليحيى بن معين برواية الدوري، ج:٤، ص:۲۱۹، فقرہ:٤۰٥۱)، التاريخ الكبير للبخاري (ج:۸، ص:۱۹۷)، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (ج:۹، ص:٥٦ ۔سنده صحيح۔)

اس لیے ہشام کے حسن بصری سے سماع میں کوئی شک نہیں اور جنھوں نے ان کے سماع کی نفی کی ہے ان کی بات مرجوح ہے۔ کیوں کہ مثبت نافی پر مقدم ہوتا ہے۔

اس پر مستزاد یہ کہ سلیمان بن ارقم (سنن الدارقطني: ۱/ ۱٦٦، ح: ۱٦، ۱۷) اور امام زہری (سنن الدارقطني: ۱/ ۱٦٦، ح: ۱۸۔۲۰، الكامل لابن عدي: ۳/ ۱۰۲٦) نے ہشام کی متابعت کی ہے۔

معبد راوی کے تعین میں اختلاف:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے منصور بن زاذان، عن الحسن البصری، عن معبد میں معبد کا ذکر کیا ہے، وہ کون ہے؟ اس بارے میں مختلف آرا ملاحظہ ہوں:

① یہ معبد بن ہوذہ ہے۔ جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے تسمیۃ أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں ذکر کیا ہے۔ یہ دعویٰ حافظ الدولابی کا ہے۔ (الکامل لابن عدی: ۳/ ۱۰۲۷)

امام بخاری رحمہ اللہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں:

"معبد بن هوذة الأنصاري له صحبة."

التاريخ الكبير (۷/ ۳۹۸، ترجمة: ۱۷٤۰)

② یہ معبد بن ابی معبد یا معبد بن ام معبد الکعبی الخزاعی ہے۔ امام ابونعیم رحمہ اللہ نے ان کے تذکرہ میں حدیث القہقہۃ ذکر کی ہے۔

معرفة الصحابة (٥/ ۲٥۲۹، حديث: ٦۱۲٤)

③ یہ معبد بن صبیح تابعی ہے۔ محدثین کی ایک جماعت کا یہ موقف ہے۔

④ یہ معبد بن خالد جہنی ابو روعۃ ہے۔ معبد قدری نہیں۔

الجوهر النقي لابن التركماني (۱/ ۱٤٥۔۱٤٦)

⑤ یہ معبد جہنی ہے۔ جس کا نسب معلوم نہیں جو مشہور قدری ہے۔

پہلے قول کا مناقشہ: یہ معبد بن ہوذہ رضی اللہ عنہ نہیں:

حافظ دولابی کا اس مبہم راوی کو معبد بن ہوذہ قرار دینا درست نہیں، کیونکہ ابن ہوذہ رضی اللہ عنہ ایک مشہور انصاری صحابی ہیں، جن کی ایک معروف اور منکر روایت "روزہ دار روزے کی حالت میں سرمہ نہ لگائے۔" ہے جسے امام بخاری رحمہ اللہ (التاريخ الكبير: ۷/ ۳۹۸، رقم: ۱۷٤۰)، امام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ (الجرح والتعديل: ۸/ ۲۷۹، ترجمة: ۱۲۷٥)، امام ابونعیم رحمہ اللہ (معرفة الصحابة: ٥/ ۲٥۲٦، حديث: ٦۱۱٦)، امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ (الاستيعاب: ۳/ ٤۸۰، ترجمة: ۲٤۸۲)، امام ذہبی رحمہ اللہ (تجريد أسماء الصحابة: ۲/ ۸٦، رقم: ۹٦۳) وغیرہ نے معبد بن ہوذہ انصاری رضی اللہ عنہ کے ترجمے میں ذکر کیا ہے۔

امام یحیی بن معین رحمہ اللہ (سنن أبي داود: ٢٣٧٧) اور محدث البانی رحمہ اللہ نے اسے منکر قرار دیا ہے۔ السلسلة الضعيفة (٣/ ٦٥-٨٠، ح: ١٠٢٧) اس لیے حافظ دولابی کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے، بلکہ ان کی تردید میں حافظ ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وهذا الذي ذكره ابن حماد غلط، وذلك أنه قيل معبد الجهني، فكيف يكون جهني، أنصاري؟ ومعبد بن هوذة أنصاري... إلا أن ابن حماد اعتذر لأبي حنيفة فقال: هو معبد بن هوذة، لميله إلى أبي حنيفة، ولم يقله أحد عن معبد في هذا الإسناد إلا أبو حنيفة."

"ابن حماد دولابی کا اسے معبد بن ہوذہ قرار دینا غلط ہے، کیونکہ اسی راوی کو معبد جہنی بھی کہا گیا ہے۔ معبد جہنی، معبد انصاری کیسے ہوسکتا ہے؟ اصل بات یہ ہے کہ دولابی، ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے معذرت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یہ معبد بن ہوذہ ہے، کیونکہ وہ حنفی مسلک کے طرف مائل تھے۔ اس سند میں صرف ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے معبد کا ذکر کیا ہے۔" (الكامل لابن عدي: ٣/ ١٠٢٧)

دوسرے قول کا مناقشہ: یہ معبد خزاعی رضی اللہ عنہ نہیں:

معبد بن ابی معبد خزاعی رضی اللہ عنہ بلاشبہ صحابی ہیں، امام ابن مندہ رحمہ اللہ نے معرفة الصحابة (أسد الغابة لابن الأثير: ٤/ ٣٩١- ٣٩٢) امام ابو نُعیم نے معرفة الصحابة (٥/ ٢٥٢٩، ترجمة: ٢٦٩٣) اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے الإصابة (٥/ ١٧٤، ترجمة: ٨١٠٦ -القسم الأول-) میں ذکر کیا ہے۔

یہ وہی خوش نصیب گھرانہ ہے جنھیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرتِ مدینہ کے سفر کے

دورانِ میں شرفِ میزبانی بخشا اور وہاں بکری کا دودھ بھی دوہا، جس کی تفصیل مذکورہ بالا کتب کے علاوہ دیگر کتبِ سیر و تاریخ میں منقول ہے۔

رسول اللہ ﷺ کی آمد کے وقت یہ کم سن تھے۔ معلوم نہیں کہ حافظ ابو نُعیم رحمہ اللہ نے کس دلیل کی بنیاد پر انھیں حدیث القهقهة کا راوی قرار دیا ہے، جبکہ ان کا اس حدیث سے دور کا بھی ناطہ نہیں، کیونکہ

① امام حسن بصری کی کوئی بھی صحیح یا ضعیف روایت حضرت معبد بن ابی معبد خزاعی رضی اللہ عنہ سے مروی نہیں۔

② امام حسن بصری کے اساتذہ میں کسی بھی محدث نے معبد خزاعی کا نام نہیں دیا اور نہ معبد خزاعی کے شاگردوں میں حسن بصری کا شمار کیا ہے۔

③ امام ابونعیم، جنھوں نے معرفة الصحابة میں حسن بصری عن معبد کی روایت کا تذکرہ کیا ہے، نے حلية الأولياء (ج: ۲، ص: ۱۳۱۔ ۱۶۱) میں حسن بصری کے مفصل حالاتِ زندگی میں ان کے شیوخ میں معبد موصوف کو ذکر نہیں کیا۔

④ احادیث کے وسیع ترین ذخیرہ میں معبد مذکور کی کوئی روایت نہیں ملی۔ البتہ غزوۂ حمراء الاسد میں ان کا تذکرہ ملتا ہے۔ السيرة النبوية لابن هشام (۲/ ۱۰۲) جوامع السيرة لابن حزم (ص: ۱۷۵)، السيرة النبوية لابن كثير (۳/ ۹۹)

⑤ صاحب المسانید میں سے کسی نے بھی مسند معبد خزاعی قائم نہیں کی۔

⑥ المنفردات والوحدان اور الغرائب والافراد میں ان کا تذکرہ نہیں ملتا۔

⑦ حافظ ابن الجوزی ۵۹۷ھ نے تلقيح فهوم أهل الأثر (ص: ۲۰۷۔۲۰۹) میں مستقل طور پر ان صحابۂ کرام کا بھی تذکرہ کیا ہے جن سے صرف ایک ہی تابعی روایت کرتے ہیں۔ اس مقام پر انھوں نے حسن بصری کے چار

اساتذہ کا بھی ذکر کیا ہے جن سے روایت کرنے میں وہ منفرد ہیں۔ اس کے باوجود انھوں نے یہاں بھی حسن بصری عن معبد خزاعی کا مطلق طور پر ذکر ہی نہیں کیا۔

⑧ حافظ بقی بن مخلد ۲۷۶ھ نے اپنی مسند، جو دنیا کی سب سے بڑی مسند تھی، (الرسالة المستطرفة للكتاني، ص:٦٣) میں معبد خزاعی کی کوئی روایت نہیں لائے۔ یہ مسند تو مفقود ہے تاہم حافظ ابن حزم رحمہ اللہ نے اس میں موجود سبھی صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے ناموں کو ایک چھوٹے سے رسالے میں جمع فرمایا ہے، جو جوامع السیرۃ لابن حزم کے ساتھ ہی مطبوع ہے۔ (دیکھیے: أسماء الصحابة الرواة وما لكل واحد من العدد، ص:٢٧٣۔ ٣١٥) اس میں موجود اس قسم، جو ان صحابۂ کرام کے اسماء کے ساتھ مختص ہے جن کی صرف ایک ہی روایت ہے، میں ان کا کوئی تذکرہ نہیں۔

بلکہ حافظ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے بھی تلقیح فہوم اہل الاثر میں بھی ان صحابۂ کرام کا تذکرہ کیا ہے اور ان اسماء پر بطورِ استدراک حافظ ابوبکر البرقی احمد بن عبداللہ بن عبدالرحیم ۲۷۰ھ (المنتظم لابن الجوزی، ج:١٢، ص:٢٣٠) کی کتاب التاریخ سے دیگر صحابہ وغیرہ کا بھی اضافہ کیا ہے۔ مگر ان سب میں معبد خزاعی کا ذکر تک نہیں ہے۔

⑨ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مکی بن ابراہیم نے یہی روایت (سنن الدارقطني، ج:١، ص:١٦٧، ح:٢٢) بغیر کسی نسبت اور تحدید کے بیان کی ہے۔

⑩ مکی بن ابراہیم کی ایک جماعت نے متابعت کی ہے، جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔ اس لیے جماعت کی روایت ہی معتبر ہوگی۔ تلك عشرة كاملة

ان مضبوط قرائن سے معلوم ہوا کہ امام ابونعیم رحمہ اللہ وغیرہ کا اس روایت کو

معبد خزاعی کے ترجمے میں ذکر کرنا غیر صحیح ہے یا اس مبہم اور مجہول راوی کو معبد خزاعی قرار دینا بہر نوع غلط ہے۔

تیسرے قول کا مناقشہ: معبد بن صبیح تابعی ہے:

معبد بن صبیح (صبیحۃ) القرشی التیمی تابعی ہیں۔ حافظ ابن حبان رحمہ اللہ نے اسے تابعین میں ذکر کیا ہے۔ الثقات لابن حبان (٥/ ٤٣٢۔ ٤٣٣)۔ حافظ ابن حبان رحمہ اللہ (الثقات: ٥/ ٤٣٢۔ ٤٣٣)، حافظ ابن عبدالبر (الاستیعاب: ٣/ ٤٧٩، ترجمة: ٢٤٧٤)، حافظ ابن الاثیر الجزری رحمہ اللہ (أسد الغابة: ٤/ ٣٩١)، حافظ ذہبی رحمہ اللہ (تجرید أسماء الصحابة (٢/ ٨٥، ترجمة: ٩٥١)، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (الإصابة: ٥/ ٢٩٥، ترجمة: ٨٥٩١) وغیرہ نے فرمایا ہے کہ حدیث القہقہۃ کا یہی راوی ہے۔

بلکہ مسند الإمام الأعظم أبي حنيفة لأبي عبد الله الحسين بن محمد بن خسرو ٥٢٢ھ، (٢/ ٨٠٣، حديث: ١٠٥٠) اور جامع المسانيد للخوارزمي (١/ ٢٧٤) میں عن الحسن عن معبد بن صبیح مرفوعاً مروی ہے۔ مگر احناف انھیں معبد بن صبیح تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں!!!

ثانیاً: حافظ ابو نُعیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ورواه أسد بن عمرو عن أبي حنيفة فقال: معبد بن صبيح.“

معرفة الصحابة (٥/ ٢٥٢٩) و أسد الغابة (٤/ ٣٩١)

اسد بن عمرو پر محدثین نے سخت تنقید کی ہے۔

(لسان الميزان: ١/ ٣٨٣۔٣٨٤)

اس پر مستزاد یہ کہ اس نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے دیگر تلامذہ کی مخالفت کی ہے، کیونکہ وہ اسے بدونِ نسبت ذکر کرتے ہیں یا کم از کم معبد بن صبیح باور نہیں کراتے۔

ثالثاً: حافظ ابن الجوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''معبد بن ابی معبد الکعبی الخزاعی، جس کی والدہ کا نام ام معبد ہے، کو معبد بن صبیح بھی کہا جاتا ہے۔

(تلقيح فهوم أهل الأثر لابن الجوزي، ص: ١٢٦)

حافظ ابن الجوزی رحمہ اللہ کا یہ موقف قابلِ غور ہے، کیونکہ معبد خزاعی صحابی ہیں اور معبد بن صبیح تابعی ہیں۔ مؤخر الذکر کو حافظ ابن حبان رحمہ اللہ نے ثقات التابعین میں ذکر کر کے ان کے صحابی ہونے کی نفی کی ہے۔ (الثقات: ٥/ ٤٣٣)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی الاصابۃ کی القسم الرابع میں انھیں ذکر کیا ہے۔ الإصابة (٥/ ٢٩٥) جن میں وہ ان اشخاص کا ذکر کرتے ہیں جنھیں غلطی یا وہم کی وجہ سے جماعتِ صحابہ میں شمار کیا گیا ہو۔ جیسا کہ انھوں نے خود تصریح کی ہے کہ ''القسم الرابع فيمن ذكر في الصحابة غلطاً'' اور مقدمۂ کتاب میں اس کی صراحت بھی کی ہے۔

چوتھے قول کا مناقشہ: یہ راوی معبد بن خالد رضی اللہ عنہ نہیں:

علامہ ابن الترکمانی کا رجحان اس جانب ہے کہ یہ معبد بن ابی معبد خزاعی ہے یا پھر معبد جہنی ہے جو قدری نہیں، اگر اسے قدری تسلیم کیا جائے تو تب بھی اس کے صحابی ہونے سے انکار کی گنجائش نہیں، کیونکہ فتحِ مکہ کے روز قبیلہ جہینہ کے چار علم برداروں میں سے ایک تھے۔ (الجوهر النقی: ١/ ١٤٥۔ ١٤٦)

علامہ بدر الدین عینی نے بھی اسی بات کو دہرایا ہے۔ (البناية شرح الهداية: ١/ ٢٩٢)۔ علامہ ابن ہمام نے بھی علامہ عینی کا حقِ شاگردی ادا کیا ہے۔ (فتح القدير: ١/ ٣٥) مولانا عبدالحی لکھنوی کا بھی یہی موقف ہے۔

(الهسهسة بنقض الوضوء بالقهقهة، ص: ١٤، ١٥)

معبد بن خالد جہنی ابو روعۃ رضی اللہ عنہ کو اس حدیث کا راوی قرار دینا قابلِ التفات نہیں، کیونکہ یہ دلیل سے تہی دامن ہے۔

بلا شبہ آپ کا شمار صحابہ میں ہوتا ہے۔ الإصابة لابن حجر (٥/ ١٧٢، رقم: ٨٠٩٢ ـالقسم الأولـ)، الجرح والتعديل (٨/ ٢٧٩، ترجمة: ١٢٧٦)؛ الاستيعاب لابن عبدالبر (٣/ ٤٧٨، ترجمة: ٢٤٧١)، أسد الغابة لابن الأثير (٤/ ٣٩٠)

محدثین نے یہ صراحت بھی کی ہے کہ آپ معبد قدری نہیں۔

پانچویں قول کا مناقشہ: یہ معبد جہنی ہے:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی سند میں معبد، معبد جہنی قدری ہے، اسے معبد بن عبداللہ بن عویمر اور معبد بن خالد بھی کہا جاتا ہے، درست یہ ہے کہ اس کا نسب معلوم نہیں، بصرہ کا یہ پہلا شخص تھا جس نے تقدیر کا انکار کیا۔ (التاريخ الكبير: ٧/ ٣٩٩، الجرح والتعديل: ٨/ ٢٨٠، ترجمة: ١٢٨٢، المجروحين لابن حبان: ٣/ ٣٥) مگر یہ اپنی ضلالت اور گمراہی کے باوجود صدوق راوی ہے۔ (التقريب: ٧٦٣٥)

متعدد محدثین نے اسے معبد جہنی قرار دیا ہے، حافظ دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وسعبد هذا لاصحبة له، ويقال: إنه أول من تكلم في القدر من التابعين."

''یہ معبد جہنی صحابی نہیں، منقول ہے کہ تابعین میں سب سے پہلے اس نے تقدیر کا انکار کیا۔'' (سنن الدارقطني: ١/ ١٦٧)

حافظ بیہقی رحمہ اللہ نے بھی حافظ دارقطنی رحمہ اللہ کا یہ قول باسند ذکر کیا ہے۔

(الخلافيات: ٢/ ٣٩٤، حديث: ٧٢٨)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”والمحفوظ أن الذي روى حديث الضحك يقال له: معبد الجهني، وكذا وقع عند الدارقطني.“ (الإيثار لابن حجر، رقم: ٢٤٠)

”حدیث الضحک کا راوی معبد بن صبیح نہیں، محفوظ یہ ہے کہ اس کا راوی معبد جہنی ہے جیسا کہ سنن دارقطنی میں ہے۔“

حافظ صاحب نے اسے اور اس کی روایت کو مراسیل میں ذکر کیا ہے۔

(اتحاف المهرة: ١٩/ ٥٤٦_٥٤٧)

تنبیہ: حافظ صاحب نے اتحاف میں معبد بن غیلان الجہنی البصری کا ذکر کیا ہے، جبکہ درست معبد بن خالد وغیرہ ہے۔ کتاب کے فاضل محقق نے بھی اس جانب توجہ مبذول کروائی ہے۔

انھوں نے اتحاف المہرۃ میں سنن دارقطنی کی سند نقل کی ہے، جبکہ وہاں سرے ہی سے معبد بن غیلان کا تذکرہ نہیں ہے۔

راجح قول:

قارئینِ کرام! آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ محدثین کا رجحان اس جانب ہے کہ یہ معبد بن صبیح ہے یا معبد جہنی قدری، اور وہ دونوں تابعی ہیں۔ لہٰذا حدیث القہقہہ مرسل ہوئی جو کہ ضعیف حدیث کی ایک قسم ہے۔

حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”یہ حدیث محدثین کے ہاں ثابت نہیں، اہلِ حجاز بھی اسے نہیں جانتے۔“ (الاستيعاب: ٣/ ٤٧٩، ترجمة: ٢٤٧٤)

حاصل یہ ہے کہ یہ روایت اور اس جیسی باقی تمام مرفوع اور موقوف مرویات ضعیف ہیں۔ ہمیں تو سرِ دست صرف اتنا ہی عرض کرنا تھا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس

روایت کو بیان کرتے ہوئے سند اور متن میں وہم کا شکار ہوگئے، جس کی پردہ پوشی کے لیے حافظ دولابی رحمہ اللہ نے معبد بن ہوذہ کا نام دیا ہے۔ اس لیے حافظ ابن عدی رحمہ اللہ نے اپنے استاد حافظ دولابی رحمہ اللہ کو خطاوار ٹھہرایا۔ حدیث کی تفصیل ملاحظہ فرمانے کے لیے: سنن دارقطني (ج:٢، ص:٥٩ـ٦٤، ط:هند)، الكامل لابن عدى (ج:٣، ص:١٠٢٦ـ١٠٣٠)، الخلافيات للبيهقى (ج:٢، ص:٣٦١ـ٤١٦، مسئله:٢٢)، نصب الراية للزيلعى (ج:١، ص:٤٧ـ٥٣)، البناية شرح الهداية للعينى (ج:١، ص:٢٨٧ـ٢٩٥)، إعلاء السنن للعثمانى (ج١، ص: ٩٥ـ١٠٥)، موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة، إعداد: على حسن الحلبى وغيره (ح:٥٢٨٦، ٥٢٨٧، ٧٧٨٤، ٧٨٤٢، ٨٨١٥، ١٣٦٦١، ١٥٤٤٦، ١٧٥٣٧، ١٧٥٣٨، ٢٥٢٥٩، ٢٥٢٦٣)

حافظ خلیلی رحمہ اللہ ۴۴۶ھ نے ایک جزء میں ان تمام مرویات کو اکٹھا کیا ہے۔

(التلخيص الحبير لابن حجر: ١/ ١١٥، رقم: ١٥٣٠)

اس طرح مولانا عبدالحئی لکھنوی کا ایک رسالہ ”الهسهسة بنقض الوضوء بالقهقهة“ بھی مطبوع ہے۔

فقہی مسئلہ:

اگر کوئی شخص کسی وجہ سے دورانِ نماز میں ہنس پڑے یا قہقہہ لگائے اس کی نماز باطل ہے، وہ صرف نماز کا اعادہ کرے گا اور وضو اس کا برقرار رہے گا۔ کیوں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ وغیرہ کا یہی فتویٰ ہے۔

(المصنف لابن أبي شيبة: ٣/ ٣٠٩، ح: ٣٩٢٩ سنده صحيح، والخلافيات للبيهقي: ٢/ ٣٦٥ رهامشه، وإرواء الغليل للألباني:٢/ ١١٤)

حافظ ابن المنذر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

اہلِ علم کا اس پر اجماع ہے کہ نماز کے علاوہ ہنسنے سے طہارت ختم نہیں ہوتی اور نہ وضو واجب ہوتا ہے۔ اس پر اجماع ہے کہ نماز میں ہنسنا نماز کو توڑ دیتا ہے۔
(الأوسط لابن المنذر: ١/ ٢٢٦، مسئلہ: ٤١، ٤٢)

اہلِ علم کا اجماع ہے کہ جو نماز میں (کسی پاکباز عورت پر) تہمت لگائے (اس کی نماز باطل ہو جائے گی) اس پر وضو لازم نہیں آئے گا۔ انھوں (احناف۔) نے ہنسنے کے حکم کو تہمت کے حکم سے بڑا جانا ہے۔
(الأوسط لابن المنذر: ١/ ٢٣٠)

جمہور علماء اور محدثین کے ہاں ہنسنا یا قہقہہ لگانا صرف ناقضِ نماز ہے۔ مالکی مسلک دیکھنے کے لیے بدایة المجتهد لابن رشد (ج:١، ص:٢٩)، المدونة الكبرىٰ المنسوب إلى مالك بن أنس (ج:١، ص:١٠٠) ملاحظہ فرمائیں۔

شوافع کا مسلک دیکھنے کے لیے: الأم للإمام الشافعي (ج:١، ص:١٨)، المهذب لأبي إسحاق الشيرازي (ج:١، ص:٢٤) وشرحه المجموع المهذب للنووي (ج:٢، ص:٦٠)، روضة الطالبين للنووي (ج:١، ص:٧٢)، فتح العزيز شرح الوجيز لأبي القاسم الرافعي (ج:٢، ص:٢۔ هامش المجموع المهذب)، مغني المحتاج للخطيب الشربيني (ج:١، ص:٣٢) ملاحظہ ہو۔

حنابلہ کا مسلک دیکھنے کے لیے: مسائل الإمام أحمد لأبي داود السجستاني صاحب السنن (ص:١٣)، مسائل الإمام أحمد لابن هانئ (ج:١، ص:٧، فقره:٣٨)، الإفصاح لابن هبيرة (ج:١، ص:٨٢)، الإقناع للمقدسي الحجاوي (ج:١، ص:٤٠۔ دوسرا نسخه، ج:١،

ص:٦٠)، المغنی لابن قدامة (ج:١، ص:١٦٩ و ص:١٧٧)، الفروع مع تصحیح الفروع لابن مفلح (ج:٢، ص:٢٨٧)، شرح منتهى الارادات للمنصور البهوتی (ج:١، ص:١٤٦)، تنقیح تحقیق أحادیث التعلیق لابن عبد الهادی (ج:١، ص:١٦٧)، ملاحظہ فرمائیں۔

ان سب کے برعکس احناف کے ہاں دورانِ نماز میں ہنسنا یا قہقہہ لگانا نماز کے باطل کرنے کے ساتھ ساتھ وضو کو بھی باطل کر دیتا ہے۔

الأصل لمحمد بن حسن الشیبانی (ج:١، ص:١٧١)، الحجة علی أهل المدینة له (ج:١، ص:٢٠٣)، الهدایة للمرغینانی (ج:١، ص:٢٦، ٢٧) وشروحه فتح القدیر لابن همام (ج:١، ص:٣٤، ٣٥) والعنایة للبابرتی (ج:١، ص:٣٤، ٣٥ هامش: فتح القدیر) والبنایة لبدر الدین لعینی (ج:١ ،ص:٢٩٢)، المبسوط للسرخسی (ج:١، ص:٧٧)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق لابن نجیم (ج:١، ص:٤٢۔٤٤)، حاشیه رد المحتار لابن عابدین (ج:١، ص:١٤٤، ١٤٥)، حاشیة الطحطاوی علی مراقی الفلاح للطحطاوی (ص: ٧٣، ٧٤)، بدائع الصنائع للکاسانی (ج:١، ص:٦٠١)، کشف الأسرار لعبد العزیز بن محمد البخاری (ج:١، ص:١٨)، فتاویٰ عالمگیری (ج:١، ص:١٢)، فتاویٰ قاضی خان (ج:١، ص:٣٨ هامش فتاویٰ عالمگیری) دوسرا نسخه (ج:١، ص:١٩، ٢٠، طبع: هند)، فتاویٰ التاتارخانیة للاندریتی (ج:١، ص:١٢٨۔ ١٤٣)

حتیٰ کہ احناف کے سرخیل مولانا عبدالحی لکھنوی نے قہقہہ کو ناقضِ وضو قرار

دینے کے لیے "الهسهسة بنقض الوضوء بالقهقهة" بھی تصنیف فرمائی۔

اس بارے میں امام شافعی اور حسن بن زیاد لؤلؤی کا دلچسپ مناظرہ دیکھیے:

آداب الشافعی ومناقبه لابن أبي حاتم الرازی (ص: ١٦٩، ١٧١)، الکامل لابن عدی (٢/ ٧٣٢)، الأوسط لابن المنذر (١/ ٢٢٦۔ ٢٣٠، مسئلہ: ٣٠)، فتاویٰ الدین الخالص لأمین الله بشاوری (٢/ ٣٧٧۔٣٧٨)۔

نواں مقالہ:

حیات حضرت عیسیٰ علیہ السلام
(حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کی تحقیق)

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً نقل کرتی ہیں:

''(۱) کسی نبی کے بعد کوئی نبی نہیں ہوتا، مگر وہ گزشتہ نبی کی عمر سے نصف عمر زندگی گزارتا ہے۔ (۲) اور انھوں نے مجھے خبر دی کہ (سیدنا) عیسیٰ علیہ السلام ایک سو بیس برس زندہ رہے۔ (۳) اور میں اپنے بارے میں خیال نہیں کرتا، مگر یہ کہ میں بھی ساٹھ برس کی عمر میں فوت ہونے والا ہوں۔''

اس روایت سے قادیانی اور مرزائی یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ سیدنا عیسیٰ بن مریم علیہما السلام فوت ہوگئے ہیں، حالانکہ یہ روایت بلحاظِ سند اور بلحاظِ متن دونوں طرح سے ثابت نہیں، بلکہ ضعیف و باطل ہے۔ اصولِ حدیث کا مسئلہ ہے کہ ایسی روایت ناقابلِ استدلال ہوتی ہے۔

اس روایت کو امام طحاوی رحمہ اللہ نے ''شرح مشكل الآثار (٥/ ١٩٩، ح: ١٩٣٧، ١/ ١٣٩۔ ١٤٠، ح: ١٤٦، دوسرا نسخه: ٢/ ٣٨٤، ١/ ٤٩)، امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الكبير (٢٢/ ٤١٦، ح: ١٠٣١، مختصراً)، امام ابن ابی عاصم رحمہ اللہ نے الأحاد و المثاني (٥/ ٢٦٩۔ ٢٧٠،

ح: ۲۹۷۰ و رقم: ۲۹٦٥۔ مختصراً)، امام بیہقی رحمہ اللہ نے دلائل النبوۃ (۷/ ۱٦٥، ۱٦٦)، امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے التمهيد (۱٤/ ۲۰۰) اور امام ابن عساکر رحمہ اللہ نے تاریخ دمشق (٤۷/ ٤۸۱، ٤۸۲) میں "محمد بن عبد الله بن عمرو بن عثمان أن أمه: فاطمة ابنة الحسين، عن عائشة، عن فاطمة" کی سند سے بیان کیا ہے۔

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اس حدیث کو المستدرك للحاكم اور المعرفة والتاريخ للإمام يعقوب الفارسي" کی طرف منسوب کیا ہے۔(البداية والنهاية: ۲/ ۹٥)

یہ روایت ان کتب میں تو دستیاب نہ ہوسکی، البتہ زیادات المعرفة والتاريخ (۳/ ۲٦٥، ۲٦٦، ضمن المعرفة والتاريخ) میں البدایۃ والنہایۃ کے حوالے سے موجود ہے۔

الدیباج متکلم فیہ راوی ہے:

اس روایت کا مرکزی راوی محمد بن عبداللہ المعروف بالدیباج متکلم فیہ ہے، اس بارے میں ائمہ نقاد (جرح وتعدیل کے اماموں) کی تنقید ملاحظہ فرمائیں:

① امام بخاری رحمہ اللہ۔ "لا يكاد يتابع في حديثه"

(التاريخ الأوسط: ۳/ ٤٦٦، رقم: ٦٩۳، دوسرا نسخہ المطبوع خطأ باسم التاريخ الصغير: ۲/ ۷٦، التاريخ الكبير: ۱/ ۱۳۸ "عنده عجائب" الضعفاء الصغير، ص: ۳۲٥، دوسرا نسخہ، رقم: ٤۳۸)

② امام مسلم رحمہ اللہ۔ "عن أبي الزناد منكر الحديث"

(الكنى: ۱/ ٤۸۷، رقم: ۱۸۸٤، تاريخ دمشق: ٥٦/ ۲۸٦)

③ امام ابن حبان رحمہ اللہ۔ "في حديثه عن أبي الزناد بعض المناكير"

(الثقات: ۷/ ٤۱۷)

④ امام ابن الجارود رحمہ اللہ۔ "لا يكاد يتابع على حديثه."

(تهذيب التهذيب: ٩/ ٢٦٩)

⑤ امام ابن خزیمہ رحمہ اللہ۔ "وأنا أبرأ من عهدته."

(تاريخ دمشق لابن عساكر: ٥٦/ ٣٨٤ و سنده صحيح)

⑥ امام ابو احمد الحاکم الکبیر رحمہ اللہ۔ "ليس بالقوي عندهم"

(تاريخ دمشق: ٥٣/ ٢٨٤، ٢٨٥ و سنده صحيح)

⑦ امام نسائی رحمہ اللہ۔ "ليس بالقوي" (تاريخ دمشق: ٥٦/ ٢٨٦)

ائمۂ معدلین اور ان کی تعدیل:

① امام عجلی رحمہ اللہ۔ "ثقة" (تاريخ الثقات، ص: ٤٠٦، رقم: ١٤٧٢، معرفة الثقات بترتيب الهيثمي والسبكي: ٢/ ٢٤٢، رقم: ١٦١٤)

② امام نسائی رحمہ اللہ۔ "ثقة" (ميزان الاعتدال: ٣/ ٥٩٣ و تهذيب الكمال: ٦/ ٣٧٩)

❀ امام ابن عدی رحمہ اللہ۔ "حديثه قليل و مقدار ماله يكتب" اس کی حدیثیں تھوڑی ہیں اور اس کی روایتیں لکھی جاتی ہیں۔ (الكامل: ٦/ ٢٢٢٤)

یہ توثیق ہے اور نہ جرح ہے، لیکن جرح کی طرف اشارہ ہے۔

❀ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ۔ "صدوق" (التقريب: ٦٠٧٦) "ثقة"

(تعجيل المنفعة، ص: ٣٠٦ ترجمة: عمرو بن جعفر)

مگر حافظ صاحب نے "فتح الباري، كتاب الطب، باب الجذام (١٠/ ١٥٩، رقم: ٥٧٠٧) کے تحت سنن ابن ماجہ کی اس کے واسطے سے ایک روایت: ((لا تديموا النظر إلى المجذوم)) کو ضعیف کہا ہے۔ اس روایت کی تخریج کے لیے ملاحظہ ہو: "الصحيحة للألباني (٣/ ٥١۔ ٥٣ ح: ١٠٦٤) اور أنيس الساري في تخريج أحاديث فتح الباري (٩/ ٦٠٨١۔ ٦٠٨٥)

اس سے معلوم ہوا کہ حافظ صاحب نسیان یا تردد کا شکار ہو گئے ہیں یا پھر یہی ان کا آخری فیصلہ ہے۔ ایسے متکلم فیہ راوی اور ضعیف عند الجمہور کا تفرد بالخصوص جب اس کی روایت میں ضعف اور نکارت ہو، نا قابلِ قبول ہے۔

مضعفینِ حدیث:

① اس روایت کے بارے میں حافظ ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"اس حدیث کو امام طبرانی رحمہ اللہ نے ضعیف سند سے روایت کیا ہے۔ امام بزار رحمہ اللہ نے بھی اس کا کچھ حصہ روایت کیا ہے اور اس کے رجال میں کمزوری ہے۔" (مجمع الزوائد: ٩/ ٢٣)

② حافظ ابن عساکر رحمہ اللہ نے یہ فرما کر اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے:

"صحیح بات یہی ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام اس عمر کو نہیں پہنچے۔"

(تاریخ دمشق: ٤٧/ ٤٨٢)

③ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"حديث غريب" (البداية والنهاية: ٢/ ٩٥، دوسرا نسخہ: ٢/ ٢٩٢)

④ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی اس روایت کے اثبات میں شک کا اظہار یوں کیا ہے:

"جب عیسیٰ علیہ السلام کو (آسمانوں پر) اٹھایا گیا تو اس وقت ان کی عمر میں اختلاف کیا گیا ہے، ایک قول کے مطابق تینتیس برس اور دوسرے کے مطابق ایک سو بیس برس ہے۔" (فتح الباري: ٦/ ٤٩٣)

⑤ محدث البانی رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

"اس کی سند میں کچھ کمزوری ہے۔" (الضعيفة: ٩/ ٤٢٥)

خلاصہ یہ کہ محمد بن عبداللہ الدیباج جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف راوی ہے۔ متقدمین میں سے اس کی توثیق صرف ایک محدث سے ثابت ہے، امام نسائی

نے ثقہ بھی قرار دیا ہے اور لیس بالقوي کی جرح بھی کی ہے۔ اور جرح چھ محدثین سے ثابت ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

عامر بن واثلۃ کی متابعت:

محمد بن عبداللہ الدیباج کی عامر بن واثلہ اللیثی ابو الطفیل نے متابعت کی ہے، اسے امام طبرانی رحمہ اللہ نے (المعجم الکبیر: ۲۲/ ۴۱۷، ۴۱۸، ح: ۱۰۳۰) میں "عبد الكريم بن يعقوب(!)، عن جابر، عن أبي الطفيل، عن عائشة، عن فاطمة" کی سند سے بیان کیا ہے، مگر یہ سند بھی درج ذیل علل کی وجہ سے ضعیف ہے:

① جابر جعفی ضعیف اور مشہور رافضی ہے۔ (التقریب: ۸۸۶)

② عبدالکریم بن یعقوب[1]: عبدالکریم بن یعفور جعفی ابو یعفور سے محرف ہے، جیسا کہ طبرانی میں دوسری جگہ درست نام مذکور ہے۔

(المعجم الکبیر: ۳/ ۹۵، ح: ۲۷۶۷)

---

[1] اولاً: المعجم الأوسط للطبراني کے مخطوطہ (۱/ ۲۳۳/ ب، ح: ۴۰۹۱، بحوالہ الضعيفة للألباني (۱۲/ ۱۸۱) میں بھی عبدالکریم ابو یعفور ہے، جبکہ مطبوعہ نسخے (۴/ ۵۵۵، ح: ۳۹۴۶) میں یہ محرف ہو کر ابو یعقوب ہے۔

ثانیاً: درج ذیل مراجع میں بھی اس کا نام عبدالکریم بن یعفور ابو یعفور وارد ہوا ہے:

التاريخ الكبير للبخاري (۶/ ۹۱، رقم: ۱۸۰۶)، الجرح والتعديل (۶/ ۶۱، رقم: ۳۲۰)، الكنى لمسلم (۲/ ۹۳۰، رقم: ۳۷۹۵)، الكنى للدولابي (۲/ ۱۶۹)، الثقات لابن حبان (۸/ ۴۲۳)، ميزان الاعتدال (۲/ ۶۴۷)، المغنى (۲/ ۴۰۳)، تاريخ الإسلام (حوادث ۱۸۱۔ ۱۹۰ھ، ص: ۲۸۱، ۲۸۲)، المشتبه للذهبى (۲/ ۶۷۰)، توضيح المشتبه لابن ناصر الدين (۵/ ۴۷۱)، لسان الميزان (۴/ ۵۳، اس کے بعض نسخوں میں ابن یعقوب ہے۔ دوسرا نسخہ ۴/ ۲۴۵)، الإكمال لابن ماكولا (۷/ ۴۳۶)

ثالثاً: لفظِ یعقوب کا لفظِ یعفور کے ہم شکل و ہم وزن ہونے کی وجہ سے بھی خطا کا احتمال قوی ہے۔

عبدالکریم بن یعفور کو امام ابو حاتم نے شیخ لا یعرف کہا ہے۔(الجرح والتعدیل: ٦/ ٦١) امام بخاری نے اس کے بارے میں سکوت کیا ہے۔(التاریخ الکبیر: ٦/ ٩١) ابن حبان نے الثقات میں ذکر کیا ہے۔(الثقات: ٨/ ٤٢٣) حافظ ذہبی نے المشتبہ (٢/ ٦٧٠) حافظ ابن حجر نے تبصیر المنتبہ (٤/ ١٤٩٥) میں لا یعرف کہا ہے۔امام ابن ناصر الدین الدمشقی کا رجحان بھی اسی جانب ہے۔(توضیح المشتبہ: ٩/ ٤٧١) شیخ البانی نے بھی اس کو ترجیح دی ہے۔(الضعیفة: ١٢/ ١٨٣) حافظ ابن حجر نے مقبول کہا ہے۔(التقریب: ٤١٨١)

خلاصہ یہ کہ ابن یعفور مجہول الحال ہے۔ابن حبان کا اسے الثقات میں ذکر کرنا فائدہ مند نہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اگر ازدی کی جرح کو ملحوظ رکھتے تو یقیناً وہ اسے مقبول نہ کہتے۔ واللہ اعلم۔ اس لیے الدیباج کے لیے یہ متابعت بھی قابلِ تقویت نہیں۔ یہ روایت اپنی سندوں کے باوجود ضعیف ہے۔

عبدالکریم کے بارے میں ملاحظہ:

حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے میزان الاعتدال (٢/ ٦٤٧) میں کسی دلیل کے بغیر عبدالکریم بن یعفور خزاز کو ولید بن صالح کا استاد قرار دیا ہے۔ حالانکہ امام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے ان کو علیحدہ علیحدہ ذکر کر کے ان پر مختلف جرح نقل کی ہے۔

ابن یعفور کو امام ابو حاتم رحمہ اللہ نے ”شیخ لا یعرف“ کہا ہے۔

(الجرح والتعدیل: ٦/ ٦١، رقم: ٣٢٠)

اور اس کا لقب خزاز (خراز) ذکر نہیں کیا۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی التاریخ الکبیر (٦/ ٩١) میں اس کے بارے میں سکوت کیا ہے، جبکہ ولید بن صالح کے استاد عبدالکریم پر امام ابو حاتم رحمہ اللہ

نے "کان یکذب" کی جرح کی ہے۔ (الجرح والتعدیل: ٦/ ٦٢، رقم: ٣٢٦)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لسان المیزان (٤/ ٥٣) میں حافظ ذہبی رحمہ اللہ کا رد کیا ہے، مگر ان کے کلام سے اس کی تفصیل واضح نہیں ہوتی۔

تیسرا راوی عبدالکریم بن خراز ہے جو جابر جعفی کا شاگرد ہے، اس کے بارے میں حافظ ازدی نے کہا: "واھی الحدیث جداً" حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"یہ عبدالکریم بن عبدالرحمٰن خراز ہے۔" (لسان المیزان: ٤/ ٥٣)

یعنی یہ راوی اسی طبقے کا ہے مگر عبدالرحمٰن کا بیٹا ہے ابن یعفور نہیں۔ امام ابن ماجہ رحمہ اللہ نے سنن میں اس سے روایت لی ہے۔ (تہذیب الکمال: ١٢/ ٧)

حافظ ابن حبان رحمہ اللہ نے اسے "مستقیم الحدیث" کہا ہے۔

(الثقات: ٧/ ٤٢٣، اس میں عبدالکریم بن عبدالکریم بجلی ہے جو خطا ہے، درست وہی ہے جو ہم ذکر کر آئے ہیں)

حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے "وثق" کہا ہے۔ (الکاشف: ٢/ ٢٠٥، رقم: ٣٤٧٣)

حافظ ذہبی رحمہ اللہ اس اصطلاح کا اطلاق عام طور پر ان راویوں پر کرتے ہیں جن کو صرف حافظ ابن حبان رحمہ اللہ نے ثقہ کہا ہوتا ہے، مگر خود حافظ ذہبی رحمہ اللہ میزان الاعتدال میں عام طور پر ان راویوں کو مجہول کہتے ہیں اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ایسے راویوں کو مقبول کہتے ہیں جس کی تفصیل کا یہ محل نہیں۔

شائقین ملاحظہ فرمائیں: (الصحیحة للألباني: ٥/ ١٧٩)

شواہد

اب اس حدیث کے شواہد ملاحظہ فرمائیں:

پہلا شاهد: حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا:

امام بزار اور امام ابن عبدالبر رحمہما اللہ نے "ابن لهيعة عن جعفر بن ربيعة، عن عبد الله بن عبد الله بن الأسود، عن عروة، عن عائشة" کی سند سے مرفوعاً یہ الفاظ بیان کیے ہیں:

"ما بعث النبي إلا كان له من العمر نصف عمر الذي قبله وقد بلغت نصف عمر الذي قبلي، فبكيت."

(كشف الأستار للهيثمي: ١/ ٣٩٨، ح: ٨٤٦، التمهيد: ١٤/ ١٩٩، ٢٠٠، موسوعة شروح الموطأ: ٢٢/ ٢٦١، الذرية الطاهرة للدولابي، رقم: ١٧٨)

مذکورہ سند کا آخری راوی ابن لہیعہ متکلم فیہ ہے، بعض محدثین نے انھیں مختلطین میں بھی شمار کیا ہے اور ان کے اختلاط کے پیشِ نظر ان کے شاگردوں کی تقسیم بندی کی ہے، یعنی جنھوں نے اختلاط سے پہلے سنا ہے ان کی روایت صحیح تسلیم کی جائے گی اور بعد از اختلاط روایت کرنے والوں کی روایت ضعیف ہوگی۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ موصوف اختلاف سے قبل ہی سیء الحفظ تھے اور اختلاط کی وجہ سے ان کے ضعف میں مزید اضافہ ہوگیا، دوسرا یہ کہ وہ روایت اور سماعِ حدیث کے معاملے میں بے اعتنائی کا مظاہرہ کرتے تھے، جس کی تفصیل ہمارے، مضمون "احادیثِ فضیلت شب براءت اور امام البانی رحمہ اللہ" میں ملاحظہ فرمائیں۔

عروہ رحمہ اللہ کے شاگرد عبداللہ بن عبداللہ بن الاسود کا ترجمہ نہیں مل سکا۔ التمہید میں عبداللہ بن عبیداللہ (تصغیر) اور الذریۃ الطاہرۃ میں عبدالملک بن عبیداللہ ہے۔

اگر یہ راوی مختلف نہیں اور ناسخ یا طابع کی غلطی بھی نہیں تو ممکن ہے کہ یہ بھی ابن لہیعہ کا وہم ہو۔ واللہ أعلم بالصواب.

حافظ بزار رحمہ اللہ نے اس کے تفرد اور نکارت کی جانب یوں اشارہ کیا ہے:

"لا نعلم روى عبد الله عن عروة إلا هذا" (كشف الأستار: ١/ ٣٩٨)

حافظ ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وروى البزار بعضه أيضاً وفي رجاله ضعف." (مجمع الزوائد: ٩/ ٢٣)

حاصل یہ کہ یہ شاہد بھی ضعیف ہے۔

دوسرا شاهد: حدیث حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ:

سیدنا زید بن ارقم رضی اللہ عنہ مرفوعاً بیان کرتے ہیں:

((ما بعث الله عز و جل نبياً إلا عاش نصف ما عاش الذي كان قبله))

اس روایت کو امام طحاوی رحمہ اللہ نے شرح مشکل الآثار (٥/ ٢٠٠، ح: ١٩٣٨) دوسرا نسخہ (٢/ ٣٨٤۔ ٣٨٥)، امام بخاری نے التاریخ الکبیر (٧/ ٢٤٤۔ ٢٤٥، رقم ١٠٤٢)، امام یعقوب الفارسی نے المشیخۃ میں (بحوالہ المقاصد الحسنۃ، ص: ٣٦٣ و الشذرۃ لابن طولون: ٢/ ١٠٢)، امام ابن عدی رحمہ اللہ نے الکامل (٦/ ٢١٠٢)، حافظ دیلمی رحمہ اللہ نے مسند الفردوس (٤/ ٣٧٣، ح: ٦٢١٥) امام ابونعیم رحمہ اللہ نے معرفۃ الصحابۃ (٣/ ١١٧٥، ح: ٢٩٨١) و حلیۃ الأولیاء (٥/ ٦٨) اور حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے المقاصد الحسنۃ (٩٤٤) میں "عبيد بن إسحاق العطار، عن كامل بن العلاء أبي العلاء التميمي،

عن حبيب ابن أبي ثابت، عن يحيى بن جعدة، عن زيد بن أرقم" کی سند سے بیان کیا ہے۔

عبید العطار سخت ضعیف ہے:

اس کی سند میں عبید العطار سخت ضعیف راوی ہے۔ جس کے بارے میں محدثین کی بعض گواہیاں درج ذیل ہیں:

① امام بخاری رحمہ اللہ۔ "عنده مناكير"

(التاريخ الكبير: ٥/ ٤٤١، الضعفاء الصغير، رقم: ٢٢٣)

② امام مسلم رحمہ اللہ۔ "متروك الحديث" (الكنى: ١/ ٥٢٨، رقم: ٢١٠٧)

③ امام نسائی رحمہ اللہ۔ "متروك الحديث"

(الضعفاء والمتروكين، ص: ١٧٠، رقم: ٤٢٣، دوسرا نسخه، رقم: ٤٠٢)

④ امام ابن حبان رحمہ اللہ۔ "ممن يروي عن الأثبات ما لا يشبه حديث الثقات، لا يعجبني الاحتجاج بما انفرد من الأخبار"

(المجروحين: ٢/ ١٧٦)

⑤ امام ابن عدی رحمہ اللہ: "وعامة ما يرويه إما أن يكون منكر الإسناد أو منكر المتن" (الكامل: ٥/ ١٩٨٧)

دیکھیے: (میزان الاعتدال: ٣/ ١٨ و لسان الميزان: ٢/ ٣٤٩۔ ٣٥٠)

دوسری علت:

حبیب ابن ابی ثابت کثیر التدلیس مدلس راوی ہیں۔ معجم المدلسين لمحمد بن طلعت (ص: ١٢٨۔ ١٢٩)، طبقات المدلسين لابن حجر (٦٩/٣)، التدليس في الحديث/ د۔ مسفر دمینی (ص: ٢٨٩۔ ٢٩٠) اور روایت معنعن ہے۔

محدث البانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو سخت ضعیف قرار دیا ہے۔

(الضعيفة: ٩/ ٤٢٤، ح: ٤٤٣٤، ضعيف الجامع الصغير: ٥/ ٨٩، ح: ٥٠٤٠)

علامہ مناوی (صوفی) نے بھی اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(فيض القدير: ٥/ ٤٣٢، ح: ٧٨٥٥)

تیسرا شاھد: حدیث یزید بن زیاد:

امام ابن سعد رحمہ اللہ نے الطبقات الکبریٰ (٢/ ١٩٥) اور انھی کی سند سے امام ابن عساکر رحمہ اللہ نے تاریخ دمشق (٤٧/ ٤٨٢) میں "هاشم بن القاسم، عن أبي معشر نجيح بن عبد الرحمن، عن يزيد بن زياد" کی سند سے مرفوعاً یہ الفاظ نقل کیے ہیں:

"إنه لم يكن نبي إلا عاش نصف عمر أخيه الذي كان قبله، عاش عيسى بن مريم مائة وخمساً وعشرين سنة وهذه اثنتان وستون سنة ومات في نصف السنة"

یہ سند بھی بایں وجہ معلول ہے:

① ابو معشر نجیح بن عبدالرحمٰن السندی ضعیف اور مختلط ہے۔

(تقريب التهذيب: ٧٩٩٤، تهذيب الكمال: ١٩/ ٤٧۔ ٥٢)

② انقطاع: اس کی سند میں مذکور یزید مدنی ہیں یا دمشقی، ان کی نبیِ اکرم ﷺ سے ملاقات ثابت نہیں ہے۔ مدنی ثقہ ہیں جبکہ دمشقی متروک ہے اور اگر مذکورہ شخص صحابی ہیں تو ابو معشر نجیح بن عبدالرحمٰن السندی کی ان سے ملاقات نہیں، کیونکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے ہاں ابو معشر چھٹے طبقے کا راوی ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ اس طبقے کے راویوں کی ملاقات کسی بھی صحابی سے ثابت نہیں ہے۔ (مقدمة التقريب، ص: ٢٨)

اور اگر وہ صحابی نہیں تو یہ روایت منقطع ہے، جو نا قابلِ احتجاج ہے۔

چوتھا شاھد: حدیث حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ:

امام سخاوی رحمہ اللہ نے المقاصد الحسنة (ص: ٣٦٣)، حافظ ابن طولون رحمہ اللہ نے الشذرة (٢/ ١٠٣) اور علامہ ابن الدیبع رحمہ اللہ نے تمییز الطیب (ص: ١٤٣) میں امام ابو نعیم رحمہ اللہ کے حوالے سے سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ان الفاظ سے ذکر کی ہے:

((يا فاطمة! إنه لم يعمر نبي إلا نصف عمر الذي قبله))

اس کے بارے میں حافظ عجلونی رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

''اس حدیث کے بارے میں "حواشي المواهب للشبراملسي" میں کلام (تنقید) موجود ہے۔'' (كشف الخفاء: ٢/ ٢٣٨)

اس روایت کی سند نامعلوم ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

پانچواں شاھد: حدیث حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا:

امام ابن ابی حاتم رحمہ اللہ نے کسی سند کے بغیر سیدہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی روایت کو ان الفاظ سے بیان کیا ہے:

((إن الله لم يبعث نبياً إلا عمر في أمته شطر ما عمر النبي الماضي قبله، وأن عيسى بن مريم كان أربعين سنة في بني إسرائيل، وهذه لي عشرون سنة وأنا ميت في السنة))

(تفسير ابن أبي حاتم: ١٠/ ٣٤٧٢، ح: ١٩٥٢١)

امام ابن مردویہ نے بھی سیدہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے روایت نقل کی ہے۔

(الدر المنثور للسيوطي: ٦/ ٤٠٦، ٤٠٧)

اس روایت اور اس کے مابعد آثار وغیرہ میں سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کی بنی اسرائیل میں مدتِ اقامت پچھلی روایات کے برعکس چالیس برس بیان کی گئی ہے۔

یہ روایت بھی بے سند ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

چھٹا شاھد: مرسل یحیی بن جعدۃ رحمہ اللہ:

امام ابن شاہین رحمہ اللہ نے فضائل فاطمۃ (ح: ۷، ص: ۲۱) اور انھی کی سند سے مام ابن عساکر رحمہ اللہ نے تاریخ دمشق (۴۷/ ۴۸۳) میں یحیی بن جعدہ تابعی سے، ایک مرفوع روایت ان الفاظ سے بیان کی ہے:

((إن الله لم يبعث نبياً إلا وقد عمر الذي بعده نصف عمره، وأن عيسى لبث في بني إسرائيل أربعين سنة وهذه توفي لي عشرين. ولا أراني إلا ميت في مرضي هذا...))

دیکھیے: مسند إسحاق بن راهويه، مخطوطة: ۲۴۶/ ب، طبقات ابن سعد ۲/ ۳۰۸، والمطالب العالية لابن حجر، ح: ۳۴۶۱، دوسرا نسخه، ح: ۳۴۷۲)

یہ روایت المطالب، دار الوطن، الریاض کے مطبوعہ نسخے میں نہیں ہے۔

یہ روایت مرسل ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

ساتواں شاھد: مرسل ابراہیم النخعی رحمہ اللہ:

طبقات ابن سعد میں مروی ہے کہ:

"سفيان الثوري، عن الأعمش، عن إبراهيم قال: قال رسول الله ﷺ: يعيش كل نبي نصف عمر الذي قبله، وإن عيسى بن مريم مكث في قومه أربعين عاماً" (۲/ ۳۰۸۔ ۳۰۹)

یہ روایت اعمش کے عنعنہ کی وجہ سے ضعیف ہے۔ یاد رہے کہ مرسل روایت بذات خود ضعیف ہوتی ہے۔

آٹھواں شاھد: اثر ابراہیم النخعی رحمہ اللہ:

امام ابن عساکر رحمہ اللہ نے تاریخِ دمشق میں جناب ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے ان کا قول یوں بیان کیا ہے:

”لم يكن نبي إلا عاش مثل نصف عمر صاحبه الذي كان قبله، وعاش عيسىٰ في قومه أربعين سنة.“ (٤٧/ ٤٨٣)

اس اثر میں سلیمان بن مہران الاعمش کثیر التدلیس راوی ہے۔

(معجم المدلسين، ص: ٢٣٣، ٢٤٢، و التدليس في الحديث، ص: ٣٠١۔ ٣٠٥)

اور اثر معنعن ہے، لہٰذا ضعیف ہے۔

طبقات ابن سعد میں ہے کہ (سیدنا) حسن بن علی (رضی اللہ عنہما) نے (سیدنا) علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

”آپ اس رات ستائیس رمضان کو فوت ہوئے ہیں، جس رات عیسیٰ بن مریم (علیہما السلام) کی روح بلند کی گئی تھی۔“ (٣/ ٣٨، ٣٩)

اس اثر کی سند میں عمرو بن عبداللہ ابو اسحاق السبیعی مشہور بالتدلیس ہے۔ (طبقات المدلسين لابن حجر، ص: ٥٨) اور اثر معنعن ہے۔

قارئینِ کرام! آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اس باب میں تمام روایات اور آثار ضعیف ہیں، ان احادیث میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی عمر میں اختلاف بھی ان احادیث کے ضعف پر دلالت کرتا ہے۔ مزید برآں صحیحین (صحيح بخاري: ٦٢٨٥ و صحيح مسلم: ٢٤٥٠) میں سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کی یہ اصل روایت موجود ہے، مگر کسی بھی سند سے یہ الفاظ منقول نہیں ہیں۔

اس لیے یہ حدیث ان الفاظ سے ضعیف بلکہ منکر ہے۔

عقلی دلیل:

اس حدیث کی تمام سندیں ضعیف ہیں اور اس کا متن بھی باطل ہے، علاوہ ازیں جو لوگ ختمِ نبوت کے منکر ہیں اور اس روایت کو بطورِ دلیل پیش کرتے ہیں، ان کے نزدیک سلسلۂ انبیاء جاری ہے، لہٰذا اس حدیث کی رو سے ان کے نزدیک

خاتم النبیین محمد رسول اللہ ﷺ کے بعد آنے والے کی عمر ۳۰ سال، اس کے بعد والے کی عمر ۱۵ سال، اس کے بعد آنے والے کی عمر ساڑھے سات سال... بنتی ہے، جس کا کوئی مرزائی قادیانی/ختم نبوت کا منکر بھی قائل نہیں ہے، لہٰذا اس ضعیف اور نا قابلِ اعتبار روایت سے منکرینِ ختم نبوت کا استدلال باطل ہے۔

قرآن، احادیثِ صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے کہ نبیٔ کریم سیدنا محمد رسول اللہ ﷺ آخری نبی ہیں اور آپ کے بعد قیامت تک کوئی نبی پیدا نہیں ہوگا۔

علمی سرقہ کی نشاندہی:

عجب ستم ظریفی ہے کہ بعض لوگ دوسروں کی کاوشوں کو اپنی محنتیں باور کرانے کے درپے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے اس مضمون کو ایک صاحب نے اپنے نام سے من وعن انٹرنیٹ پر شائع کیا۔ محض عنوان تبدیل کر دیا، تاکہ کلنک کا ٹیکا نہ لگے۔ نیا عنوان ''انبیاء کی عمروں میں تضعیف وتنصیف'' تجویز کرنا پڑا۔ چند تمہیدی سطور اپنی طرف سے رقم کیں۔ آگے راقم کا مضمون شروع کر دیا۔ راقم اثیم کی طرف اس کی نسبت تو کجا، اشارہ تک بھی گوارہ نہ کیا اور اسے اپنی کدّ وکاوش باور کرایا۔

یحبون أن یحمدوا بما لم یفعلوا کی عملی تصویر بننا پسند کر لیا۔ واللہ المستعان.

یہ مضمون راقم نے محترم زبیر علی زئی حفظہ اللہ کے حکم سے ۲۰۰۷ء میں لکھا، جسے انھوں نے اپنے مؤقر جریدہ ماہنامہ ''الحدیث'' (شمارہ: ۴۴ جنوری ۲۰۰۸ء) میں شائع کیا۔

دسواں مقالہ:

حدیث المضمضة اور حافظ دولابی رحمہ اللہ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

حافظ دولابی ''جزء من حديث الثوري'' میں فرماتے ہیں:

''حدثنا محمد بن بشار: حدثنا عبدالرحمن بن مهدي عن سفيان، عن أبي هاشم، عن عاصم بن لقيط، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا توضأت فأبلغ في المضمضة والاستنشاق ما لم تكن صائماً.''

(حديث الثوری، بحواله: بيان الوهم والإيهام لابن القطان: ۵/ ۵۹۳)

''لقیط بن صبرۃ مرفوعاً بیان کرتے ہیں کہ ''جب آپ وضو کریں تو کلی کرنے اور ناک میں پانی چڑھانے میں مبالغہ کریں، بشرطیکہ روزے کی حالت میں نہ ہوں۔''

حافظ ابن القطان الفاسی رحمہ اللہ ۶۲۸ھ اس حدیث پر تبصرہ بایں الفاظ میں فرماتے ہیں:

''وهذا صحيح، وترك منها زيادة ذكرها الثوري في رواية

عبد الرحمن بن مهدي عنه، وهي الأمر بالمبالغة أيضا في المضمضة... وابن مهدي أحفظ من وكيع وأجل قدراً."

(بيان الوهم والإيهام: ٥/ ٥٩٢-٥٩٣)

''یہ حدیث (مضمضہ کی زیادت کے ساتھ) صحیح ہے۔ سفیان ثوری سے روایت کرتے ہوئے عبدالرحمٰن بن مہدی نے یہ اضافہ کیا ہے، وکیع بن جراح نے اسے ذکر نہیں کیا۔ ابن مہدی، وکیع سے زیادہ حافظ اور جلیل القدر ہیں۔''

گویا حافظ ابن القطان رحمہ اللہ کا مقصود یہ ہے کہ "فأبلغ في المضمضة" عبدالرحمٰن بن مہدی کی زیادت ہے اور وہ ثقہ ثبت حافظ عارف بالرجال والحدیث اور کتب ستہ کے راوی ہیں۔ (التقریب: ٤٤٩٧) لہٰذا ان کی زیادت، زیادۃ الثقہ کی بنا پر مقبول ہوگی، وکیع بن الجراح کا اس اضافے کو بیان نہ کرنا نقصان دہ نہیں ہے۔

حافظ ابن القطان رحمہ اللہ، حافظ ابن حزم رحمہ اللہ اور دیگر اصولیوں کی طرح زیادۃ الثقہ کو مطلق طور پر قبول کرتے ہیں۔

(دراسة بيان الوهم والإيهام للدكتور حسين آيت سعيد: ١/ ٢٧٢-٢٧٣، علم علل الحديث من خلال كتاب بيان الوهم والإيهام للأستاذ إبراهيم بن الصديق: ٢/ ١٤٥- ١٦١)

مگر متقدمین کے ہاں زیادت میں قرائن کا اعتبار ہوگا، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ان کی رائے پیش کرتے ہیں:

''متقدمین محدثین: امام عبدالرحمٰن بن مہدی، یحی القطان، احمد بن حنبل، یحی بن معین، علی بن المدینی، بخاری، ابوزرعہ الرازی، ابوحاتم الرازی، نسائی اور دارقطنی رحمہم اللہ وغیرہ سے نقل کیا گیا ہے کہ زیادت وغیرہ میں ترجیح کا اعتبار کیا جائے گا۔ ان سے یہ معروف نہیں کہ

زیادت کو مطلق طور پر قبول کیا جائے گا۔"

نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر (ص: ٤٧)

اسی قسم کی رائے حافظ علائی، ابن دقیق العید، ابن حجر، بقاعی، ابن وزیر رحمہم اللہ وغیرہ نے نقل کی ہے۔ جس کی تفصیل راقم کے مضمون "زیادة الثقة اور وإذا قرأ فأنصتوا کا حکم" اور "زیادة الثقة اور وإذا قرأ فأنصتوا کی تصحیح کی حقیقت" میں ملاحظہ فرمائیں۔

حافظ ابن القطان رحمہ اللہ نے اپنے اصول کے پیشِ نظر ابن مہدی کے تفرد اور اضافے کو قبول کیا ہے اور حدیث کی تصحیح کی ہے، مگر ان کا اس زیادت کا سبب ابن مہدی کو قرار دینا قرینِ صواب نہیں، کیونکہ یہ زیادت حافظ ابو بشر الدولابی کا وہم ہے۔ موصوف متکلم فیہ ہیں:

حافظ دولابی پر تبصرہ:

① حافظ ابن یونس رحمہ اللہ مصری فرماتے ہیں: "انھیں ضعیف گردانا جاتا تھا۔"

(تاريخ دمشق لابن عساكر: ٥١/ ٣١)

② حافظ ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "دولابی، نُعیم بن حماد پر جرح کرنے کی وجہ سے متہم ہے۔"

یہ جرح الکامل کے مطبوعہ نسخے میں نہیں، تاہم ایک مخطوط میں امام نُعیم بن حماد کے ترجمے میں موجود ہے۔ دکتور زہیر عثمان علی نور نے اس طرف توجہ مبذول کروائی ہے، ابن عدی و منهجه في كتاب الكامل في ضعفاء الرجال (٢/ ١٨) یہ قول تاریخ دمشق (٥١/ ٣١) وغیرہ میں موجود ہے۔

③ حافظ ذہبی رحمہ اللہ رقمطراز ہیں: "نُعیم بن حماد نے ان پر جھوٹ کا الزام لگایا ہے۔" (تاريخ الإسلام، حوادث و وفيات: ٣٠١۔ ٣٢٠ھ، ص: ٢٧٦)

④ محدث البانی رحمہ اللہ نے ''متکلم فیہ'' قرار دیا ہے۔

(السلسلة الصحيحة: ٦/ ٦٥٨)

صرف حافظ دارقطنی رحمہ اللہ نے ان کی تعدیل فرمائی ہے وہ فرماتے ہیں:

''محدثین نے اس پر تنقید کی ہے، مگر اس کے بارے میں خیر ہی واضح ہوئی ہے۔'' (سؤالات حمزة السهمي، ص: ١١٥، رقم: ٨٣)

ان اقوال کی روشنی میں مضمضہ کی زیادت کا سبب ابو بشر دولابی کو قرار دینا درست معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس کا سبب دولابی کے شیخ محمد بن بشار بندار کو قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ وہ ثقہ اور کتبِ ستہ کے راوی ہیں۔ (التقریب: ٦٤٥٥) کتب ستہ کے مؤلفین کے استاذ بھی ہیں۔

(المعجم المشتمل لابن عساكر، ص: ٢٢٨)

مستزاد یہ ہے کہ تین راویان نے بندار کی متابعت کی ہے:

① امام احمد بن حنبل۔ مسند أحمد (٤/ ٣٣)

② محمد بن المثنی۔ (ثقة ثبت۔ التقريب: ٧٠٥٠)، السنن الكبرى للنسائي (٣/ ٢٩٢، حديث: ٣٠٣٥)

③ یزید بن سنان ابو خالد الاُموی۔ (ثقة، التقريب: ٨٧٠٣) شرح مشكل الآثار للطحاوي (١٤/ ٣١، حديث: ٥٤٢٥)

لہٰذا بندار کی روایت (بدون ذكر المبالغة في المضمضة) معتبر ہے اور حافظ ابن القطان کا زیادت کا سبب عبدالرحمٰن بن مہدی کو قرار دینا درست نہیں، کیونکہ عبدالرحمٰن کی متابعت بھی ایک جماعت نے کی ہے۔ جن میں وکیع بھی ہیں۔

ابن مہدی کے متابع:

سفیان ثوری سے روایت کرتے ہوئے ابن مہدی نے وہی روایت بیان کی

ہے جو ایک جماعت نے کی ہے جن میں وکیع، ابو نعیم، عبدالرزاق، محمد بن یوسف الفریابی، عثمان بن جبلۃ، یحی بن آدم، محمد بن کثیر العبدی، قبیصۃ بن عقبہ اور الحسین بن حفص شامل ہیں۔

① وکیع بن الجراح کی روایت سنن الترمذي (٣٨)، سنن النسائي (٨٧)، السنن الکبری للنسائي (١/ ١١٠، حدیث: ٩٩)، مسند أحمد (٤/ ٣٢، ٣٣)، المستدرك للحاکم (١/ ١٨٢) میں ہے۔

② ابو نُعیم الفضل بن دکین: ثقۃ ثبت (التقریب: ٦٠٧١)

سنن أبي بکر أحمد بن محمد بن هانئ الأثرم ٢٦١ھ (ص: ٢٣٤، حدیث: ٢٢) المعجم الکبیر للطبراني (١٩/ ٢١٦، حدیث: ٤٨٢)، أسد الغابة لابن الأثیر الجزري (٤/ ٢٦٦)، الإصابة (٥/ ١١، ترجمة: ٧٥٥٣)، الإمتاع لابن حجر (ص: ٢٣٨)

امام ابو حاتم رحمہ اللہ، فضل بن دکین کے بارے میں فرماتے ہیں:

"کان یأتي بحدیث الثوري عن لفظ واحدٍ لا یغیره، وکان لا یلقن، وکان حافظاً متقناً" (الجرح والتعدیل: ٧/ ٦٢)

"ابو نعیم، ثوری کی حدیث ایک ہی لفظ سے بیان کرتے ہیں، اس میں تغیر وتبدل نہیں کرتے اور لقمہ نہیں لیتے، وہ حافظ اور متقن ہیں۔"

غور کیجیے کہ ابو نعیم، سفیان ثوری سے تقریباً ساڑھے تین ہزار روایات بیان کرتے ہیں، مگر اس کے باوجود انھیں اسی انداز سے بیان کرتے ہیں، جس طرح انھوں نے سفیان ثوری سے سنی ہوتی ہیں۔

③ امام عبدالرزاق صاحب المصنف:

المصنف لعبد الرزاق (١/ ٢٦، ح: ٧٩)، المعجم الکبیر للطبراني

(١٩/ ٢١٦، حديث: ٤٨١)

④ محمد بن یوسف الفریابی: ثقة فاضل (التقريب: ٧٢٢٨)

المعجم الكبير للطبراني (١٩/ ٢١٦، ح: ٤٨٢)، الفوائد لابن بشران (حديث: ٧٢٨) ضمن: الفوائد لابن منده (١/ ٢٣٨-٢٣٩)، السنن الكبرى للبيهقي (٤/ ٢٦١)

⑤ عثمان بن جبلة: ثقة. التقريب (٥٠١٢)

(الكامل لابن عدي: ١/ ٩٣، المحدث الفاصل بين الراوى والواعى للرامهرمزى، ص: ٥٧٩)

⑥ یحی بن آدم: ثقة حافظ فاضل. التقريب (٨٤٤٧)

(سنن النسائي: ١١٤، معجم الصحابة لابن قانع: ١٣/ ٤٥٣٦)

⑦ محمد بن کثیر العبدی: ثقة. التقريب (٧٠٣٨)

(المستدرك للحاكم: ١/ ١٤٧، ١٤٨، السنن الكبرى للبيهقي: ١/ ٥٠)

⑧ قبیصۃ بن عقبۃ ابو عامر الکوفی: صدوق ربما خالف. التقريب (٦١٩٣)

(المستدرك: ١/ ١٨٢)

⑨ الحسین بن حفص الہمدانی: صدوق. التقريب (١٤٥١)

(المستدرك للحاكم: ١/ ١٨٢)

سفیان ثوری بھی ابو ہاشم اسماعیل بن کثیر سے اس روایت کو بیان کرنے میں منفرد نہیں، بلکہ ایک جماعت نے ان کی متابعت کی ہے۔ جن میں ابن جریج، یحی بن سلیم، قرۃ بن خالد، داود بن عبدالرحمٰن، الحسن بن ابو جعفر اور روح بن عبادة شامل ہیں۔

سفیان ثوری کے متابع:

① عبدالملک بن عبدالعزیز ابن جریج: ثقة فقيه، فاضل وكان يدلس

ويرسل. التقريب (٤٦٩٥)

مصنف عبد الرزاق (١/ ٢٦، ٢٧، ح: ٨٠)، مسند أحمد (٤/ ٣٣، ٢١١)، سنن أبي داود (١٤٣، ١٤٤)، سنن الدارمي (١/ ١٤٤، ح: ٧١١)، شرح مشكل الآثار للطحاوي (١٤/ ٣١- ٣٢، ح: ٥٤٢٦)، الأوسط لابن المنذر (١/ ٣٧٦، ح: ٣٥٦، ٣٥٧)، تاريخ المدينة لابن شبة (٢/ ٥١٥، ٥١٦)، المعجم الكبير للطبراني (١٩/ ٢١٥- ٢١٦، ح: ٤٧٩)، المستدرك للحاكم (١/ ١٤٨)، السنن الكبرى للبيهقي (١/ ٥١، ٥٢)، معرفة الصحابة لأبي نُعيم (٥/ ٢٤١٩، ٢٤٢٠، رقم: ٥٩٢)، موضح أوهام الجمع والتفريق للبغدادى (٢/ ٣٣٤، ٣٣٥).

② یحی بن سلیم: صدوق سيئ الحفظ. التقريب (٧٥٢٠)

سنن أبي داود (١٤٢، ٢٣٦٦)، سنن الترمذي (٧٨٨)، سنن النسائي (٨٧، ١١٤)، سنن ابن ماجه (٤٠٧، ٤٤٨)، المصنف لابن أبي شيبة (١/ ١٨، ح: ٨٤، ١/ ٣٢، ح: ٢٧٣)، مسند الشافعي (ص: ١٥)، دوسرا نسخه (رقم: ٨٠)، الطهور لأبي عبيد القاسم بن السلام (رقم: ٢٧٠)، شرح مشكل الآثار للطحاوي (١٤/ ٣٢، ح: ٥٤٢٧)، معجم الصحابة للبغوي (٥/ ١٧٣، ١٧٤، ح: ٢٠٤٩)، المنتقى لابن الجارود (ح: ٨٠)، صحيح ابن خزيمة (١/ ٦٨، ح: ١٥٠، ١/ ٨٧، ح: ١٦٨)، صحيح ابن حبان (٢/ ١٩٥، ح: ١٠٥١، ٢/ ٢٠٨، ح: ١٠٨٤، ٧/ ٢١، ٤٤٩٣ ـ الإحسان ـ)، غريب الحديث للحربى (١/ ٣١٠)، شرح السنة للبغوى (١/

٤١٥ـ ٤١٧، ح: ٢١٣)، السنن الكبرى للبيهقي (١/ ٧٦، ٧/ ٣٠٣)، السنن الصغير، له (١/ ٦٤، ٦٥، ح: ٩٤)، معرفة السنن والآثار، له (١/ ١٦٥ـ ١٦٦، ح: ٦٨)، جزء فيه أحاديث مسموعات الإمام أبي ذر الهروى (ح: ١٢٨٢، ضمن: الفوائد لابن منده)، المعجم الكبير للطبراني (١٩/ ٢١٦، ح: ٤٨٠)، التمهيد لابن عبدالبر (١٨/ ٢٢٣)، الإمتاع لابن حجر (ص: ٢٣٥)

③ قرۃ بن خالد السدوسی: ثقة ضابط. التقريب (٦٢٢٢)

المعجم الكبير للطبراني (١٩/ ٢١٦ـ ٢١٧، ح: ٤٨٣)، المعجم الأوسط، له أيضاً (٨/ ٢١٥، ٢١٦، ح: ٧٤٤٢)، أسد الغابة لابن الأثير الجزرى (٤/ ٢٦٦).

④ داود بن عبدالرحمٰن عطار: ثقة. التقريب (١٩٦٩)

المستدرك على الصحيحين للحاكم (١/ ١٤٨)

⑤ الحسن بن ابو جعفر الجفری: ضعيف. التقريب (١٣٥١)

مسند الطيالسي (١٣٤١، ص: ١٩١)، وترتيبه الفقهي: منحة المعبود (١/ ٥٢)

⑥ روح بن عبادة البصری: ثقة فاضل. التقريب (٢١٤٣)

أسد الغابة (٤/ ٢٦٦)، وقال المصنف: أخرجه ابن منده وأبو نُعيم.

اسماعیل بن کثیر ابو ہاشم، عاصم بن لقیط سے روایت کرنے میں منفرد نہیں، بلکہ اسماعیل بن امیہ: ثقة ثبت. (التقريب: ٤٨٦) نے متابعت کی ہے۔

معجم الصحابة لابن قانع (١٣/ ٤٥٣٦، ح: ١٦٩٣)

قارئینِ کرام! آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ حافظ ابوبشر الدولابی اس زیادت کو ذکر کرنے میں منفرد ہیں، کوئی راوی بھی ان کی متابعتِ تامہ یا ناقصہ نہیں کر رہا، دولابی کے شیخ (محمد بن بشار) کی متابعت تین راویان نے کی ہے، ابن بشار کے شیخ کی متابعت نو راویان نے کی ہے، ابن مہدی کے شیخ (سفیان ثوری) کی متابعت چھ رواۃ نے کی ہے۔ سفیان ثوری کے شیخ (اسماعیل بن کثیر ابو ہاشم) کی متابعت ایک راوی نے کی ہے، بنا بریں حافظ ابن القطان رحمہ اللہ کا اس زیادت کا ذمہ دار عبدالرحمٰن بن مہدی کو ٹھہرانا درست نہیں، بلکہ یہ اضافہ حافظ دولابی کا ہونے کی وجہ سے منکر ہے، امام ابن القطان کا اس زیادت کو درست قرار دینا منہجِ محدثین کے خلاف ہے، لہٰذا وہ قابلِ التفات نہیں۔

اس حدیث کی شرح ملاحظہ ہو: شرح الإلمام لابن دقيق العيد (٤/ ١٢٩۔ ٢٠٨۔ الحديث السابع۔)

گیارہواں مقالہ:

اہل میت کی طرف سے کھانا

اور

حضرت جریر رضی اللہ عنہ کی حدیث

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء و خاتم المرسلين. **أما بعد!**

حضرو، ضلع اٹک سے شائع ہونے والا علمی اور تحقیقی جریدہ ماہنامہ ''الحدیث'' کا توضیح الأحکام پیشِ نظر ہے، سائل کا استفسار ہے کہ فضیلۃ الشیخ مبشر احمد ربانی حفظہ اللہ نے اپنی کتاب ''آپ کے مسائل اور ان کا حل'' میں جنازے کے مسائل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ صحابۂ کرام میت والے گھر میں جمع ہو کر بیٹھنا یا کسی قسم کا اجتماع کرنا یا میت کے گھر کھانا کھانا نوحہ یعنی حرام شمار کرتے تھے۔

حدیث کے الفاظ ہیں:

((كنا نعد الاجتماع إلى أهل الميت وصنيعة الطعام بعد دفنه من النياحة))

جواباً فضیلۃ الشیخ علامہ حافظ زبیر علی زئی حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

''یہ روایت مسند أحمد (٢/ ٢٠٤، ح: ٦٩٠٥) سنن ابن ماجه (١٦١٢) اور المعجم الكبير للطبراني (٢/ ٣٠٧،

ح: ٢٢٧٨، ٢٢٧٩) میں إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبدالله البجلي رضي الله عنه کی سند سے مروی ہے۔ اسماعیل بن ابی خالد کو حافظ ابن حجر نے مدلسین کے طبقۂ ثانیہ میں ذکر کیا ہے۔ (٢/٣٦) لیکن صحیح یہی ہے کہ وہ طبقۂ ثالثہ کے مدلس ہیں۔ دیکھیے: (الفتح المبین، ص: ٣٤)

لہٰذا یہ روایت اسماعیل کی تدلیس کی وجہ سے ضعیف ہے، تاہم یاد رہے کہ اہلِ میت کا لوگوں کے لیے کھانا پکانا اور اس پر اجتماع کرنا بدعت ہے۔ لہٰذا ایسی حرکتوں سے مکمل اجتناب کرنا چاہیے۔

(ماہنامہ ''الحدیث'' حضرو، ص: ٢٢، ٢٣، جولائی ٢٠٠٧ء، شمارہ: ٣٨)

بلاشبہ اس روایت کا انحصار اسماعیل بن ابی خالد احمسی پر ہے، جنھیں امام نسائی نے مدلسین میں ذکر کیا ہے۔ (سؤالات السلمي للدارقطني، ص: ٣٦٥، رقم: ٤٧٧)

امام نسائی کے اسی قول پر اعتماد کرتے ہوئے حافظ علائی (جامع التحصيل ص: ١١٩، رقم: ٣) امام ذہبی (ميزان الاعتدال ١/ ٤٦٠، ترجمه: حجاج بن ارطاة) اور حافظ ابن حجر (طبقات المدلسين ص: ٣٣، ترجمه: ٢/ ٣٦) وغیرہ نے اسے مدلسین میں ذکر کیا ہے۔

اسی طرح حافظ ابو زرعہ ابن العراقی (بحواله: الظفر المبين للشيخ زبير، ص: ٣٤) حافظ حلبی (ص: ٣) علامہ سیوطی (ص: ١٨) اور علامہ ابو محمود مقدسی نے ''قصیدہ'' (ص: ١٦) میں اسے مدلسین کی صف میں شامل کیا ہے۔

متقدمین میں سے دوسرے امام عجلی ہیں، جنھوں نے صراحتاً اسماعیل بن ابی خالد کو مدلس قرار دیا ہے، چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

''وكان ربما أرسل الشيء عن الشعبي فإذا وقف أخبر،

وكان صاحب سنة، وكان راوية عن قيس بن أبي حازم الأحمسي تابعي، لم يكن أحدٌ أروى عنه منه. وكان حديثه نحواً من خمس مائة حديث."

''ابن ابی خالد بسا اوقات شعبی (عامر بن شراحیل) سے ارسال (تدلیس) کرتے ہیں، جب انھیں روکا جاتا تو وہ محذوف راوی کی خبر دیتے تھے، سنت کے پیروکار تھے، قیس بن ابی حازم احمسی سے بکثرت روایات کرنے والے تابعی ہیں، ان سے زیادہ قیس سے کوئی اور شاگرد روایت نہیں کرتا، انھوں نے تقریباً پانچ صد احادیث ان سے روایت کی ہیں۔''

(معرفة الثقات والضعفاء للعجلي: ١/ ٢٢٥، ـترتيب الهيثمي والسبكي ـ و تاريخ الثقات، ص: ٦٤)

حافظ عجلی کے اس قول سے متعدد باتیں معلوم ہوئی ہیں:

اولاً: اسماعیل قلیل التدلیس ہیں، جس جانب انھوں نے "ربما" کی وساطت سے اشارہ کیا ہے۔

ثانیاً: وہ صرف شعبی سے تدلیس کرتے ہیں اور بوقتِ تقاضا اس محذوف راوی کی نشان دہی بھی کر دیتے ہیں۔

ثالثاً: اسماعیل، قیس کے خاص الخاص شاگرد ہیں، جتنی مرویات وہ قیس سے بیان کرتے ہیں کوئی اور راوی اتنی روایات ان سے بیان نہیں کرتا۔ مذکورۃ الصدر نوحہ والی روایت بھی اسماعیل، قیس ہی سے بیان کرتے ہیں۔

حافظ عجلی کے اس قول کی مزید توضیح آئندہ آ رہی ہے۔

امام حاکم نے انھیں مدلسین کے پہلے درجے میں شمار کیا ہے۔

(المدخل إلى الإكليل للحاكم، ص: ١١٤)

حافظ علائی نے انھیں دوسرے طبقے میں ذکر کیا ہے، جن کے بارے میں وہ خود رقمطراز ہیں:

"من احتمل الأئمة تدليسه، وخرجوا له في الصحيح، وإن لم يصرح بالسماع، وذلك إما لإمامته، أو لقلة تدليسه في جنب ما روى، أو لأنه لا يدلس إلا عن ثقة."

''جن مدلسین کے عنعنہ کو محدثین نے قبول کیا ہے اور صحیح میں ان سے وہ احادیث بھی لی ہیں جن میں سماع کی صراحت نہیں، ان کی امامت کی وجہ سے، یا ان کی مرویات کے تناسب سے تدلیس کی قلت کے سبب سے، یا صرف ثقہ راوی سے تدلیس کرنے کی وجہ سے ہے۔''

(جامع التحصيل، ص: ١٣٠)

حافظ ابن حجر نے بھی حافظ علائی کی متابعت کی ہے۔

(طبقات المدلسين، ص: ٣٣، رقم: ٢/ ٣٦، النكت على كتاب ابن الصلاح ٢/ ٦٣٨)

دکتور مسفر بن غرم اللہ الدمینی نے بھی حافظ ابن حجر کی تائید کی ہے۔

(التدليس في الحديث، ص: ٢٥٢)

گویا امام نسائی، حافظ عجلی، امام حاکم، حافظ علائی، حافظ ابو زرعہ ابن العراقی، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ وغیرہ کی آرا سے معلوم ہوا کہ اسماعیل بن ابی خالد بہت کم تدلیس کرتے ہیں اور ایسے مدلس کا عنعنہ مقبول ہے، بشرطیکہ اس میں تدلیس مضمر نہ ہو۔

پہلا جواب: ابن ابی خالد کے عنعنہ کا حکم:

ابن ابی خالد کا عنعنہ مقبول ہے، کیونکہ وہ قلیل التدلیس ہیں، چنانچہ امام یعقوب بن شیبۃ رحمہ اللہ نے امام علی بن مدینی رحمہ اللہ سے مدلس کی بابت دریافت کیا تو انھوں نے جواباً فرمایا:

"إذا كان الغالب عليه التدليس فلا، حتى يقول: حدثنا"

''جب اس پر تدلیس غالب ہو تب اس کی روایت صراحتِ سماع کے ساتھ قبول کی جائے گی۔'' (الكفاية للبغدادي: ۲/ ۳۸۷، سنده صحيح)

گویا قلیل التدلیس مدلس کا عنعنہ مقبول ہے۔

امام مسلم رحمہ اللہ بھی مقدمہ صحیح مسلم میں فرماتے ہیں:

"إنما كان تفقد من تفقد منهم سماع رواة الحديث ممن روى عنهم إذا كان الراوي ممن عرف بالتدليس في الحديث وشهر به، فحينئذٍ يبحثون عن سماعه في روايته ويتفقدون ذلك منه كي تنزاع عنهم علة التدليس."

(مقدمه صحيح مسلم، ص: ۲۲)

امام مسلم رحمہ اللہ کے اس قول کا خلاصہ یہ ہے کہ جو راوی کثیر التدلیس ہو اس کے سماع کی صراحت تلاش کی جائے گی، جس کے لیے انھوں نے "عُرِفَ" اور "شُهِرَ بِه" کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور کوئی راوی تدلیس میں اسی وقت مشہور ہوگا، جب وہ کثرت سے تدلیس کرے گا، گویا قلیل التدلیس راوی کا عنعنہ مقبول ہوگا اور آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ ابن ابی خالد کو نسائی نے مطلق طور پر مدلسین میں شمار کیا ہے اور حافظ عجلی نے توضیح فرما دی کہ وہ شعبی سے تدلیس کرتے ہیں۔

اور جو راوی کسی خاص استاد سے تدلیس کرے تو اس کی باقی شیوخ سے مرویات سماع پر محمول کی جاتی ہیں، چنانچہ حافظ ابن رجب رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

"ذكر من عرف بالتدليس وكان له شيوخ لا يدلس عنهم؛ فحديثه عنهم متصل." (شرح علل الترمذي: ۲/ ۸۵۷)

''وہ مدلسین جو خاص اساتذہ سے تدلیس کرتے ہیں ان کی دیگر شیوخ

سے معنعن روایات سماع پر محمول کی جائیں گی۔“

شیخ محمد بن طلعت بھی رقمطراز ہیں:

”اسماعیل بن ابی خالد کی تدلیس شعبی سے روایت کرنے میں خاص ہے، لہٰذا کسی اور استاذ سے عنعنہ میں توقف نہیں کیا جائے گا۔“

(معجم المدلسین، ص: ۸۵)

اس لیے اسماعیل بن ابی خالد کی شعبی کے علاوہ دیگر شیوخ سے معنعن روایت سماع پر محمول کی جائے گی۔

جو مدلس راوی کسی شیخ کا خاص شاگرد ہو تو اس کی اس مخصوص استاذ سے معنعن روایت بھی سماع پر محمول ہوگی، جیسا کہ حافظ عجلی رحمہ اللہ کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اسماعیل، قیس کے خاص ترین شاگرد ہیں، بلکہ اُروی الناس ہیں، اور ان کی مرویات کی تعداد پانچ صد کے لگ بھگ بتلائی ہے، اس لیے اسماعیل کی قیس سے معنعن روایت سماع پر محمول کی جائے گی، چنانچہ امام حمیدی نے ابن جریج عن عطاء کو سماع پر محمول کیا ہے۔ (الكفاية للخطيب البغدادي: ٢/ ٤٠٩، رقم: ١١٩٠ ۔إسناده صحيح۔) کیونکہ ابن جریج عطاء کے اخص ترین شاگرد ہیں اور ابن جریج، اسماعیل بن ابی خالد سے بڑے مدلس ہیں۔

گویا ابن ابی خالد کی معنعن روایت کے مقبول ہونے کے قرائن تین ہیں:

① وہ قلیل التدلیس ہیں۔

② صرف شعبی سے تدلیس کرتے ہیں۔

③ قیس کے خاص شاگرد ہیں اور نوحہ والی روایت بھی قیس ہی سے بیان کرتے ہیں۔

ان تینوں قرائن کی مزید تفصیل اور امام حمیدی رحمہ اللہ کے قول کی شرح ہمارے مضمون ”التوضيح والتنقيح في مسئلة التدليس“ میں ملاحظہ فرمائیں۔

دوسرا جواب: شعبی سے تدلیس:

اسمٰعیل بن ابی خالد کے عنعنہ کے حوالے سے دوسرا جواب یہ ہے کہ موصوف صرف شعبی سے تدلیس کرتے ہیں، جیسا کہ امام احمد، امام یحییٰ بن سعید القطان سے نقل کرتے ہیں کہ "دية الخطأ أخماسا ما دون النفس" والی حدیث اسماعیل نے شعبی سے نہیں سنی۔

(العلل و معرفة الرجال للإمام أحمد: ٢/ ٢٦٦، فقرة: ٢٢٠٥، مسائل الإمام أحمد و ابن راهويه: ٢/ ٢١٤، مسئلة: ٢٣٥١، رواية الكوسج)

اسی طرح دوسری حدیث: "لما جاء نعي جعفر" بھی ابن ابی خالد نے شعبی سے سنی نہیں۔ (العلل و معرفة الرجال: ٣/ ٢١٦، فقرة: ٤٩٣٣)

امام عبداللہ بن امام احمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ میرے والد محترم نے امام یحییٰ بن سعید القطان رحمہ اللہ سے "إسماعيل بن أبي خالد، عن عامر، عن شريح" وغیرہ کی احادیث کی بابت دریافت کیا کہ میری کتاب میں "إسماعيل قال: حدثنا عامر عن شريح، حدثنا عامر عن شريح" ہے (اسماعیل صراحتِ سماع کے ساتھ روایت بیان کرتے ہیں)۔ امام یحییٰ فرمانے لگے: اسماعیل عن عامر؟ میں نے عرض کیا: میری کتاب میں "حدثنا عامر، حدثنا عامر" ہے مجھے یحییٰ رحمہ اللہ فرمانے لگے: یہ روایات صحیح ہیں، اگر ان کو اسماعیل نے عامر شعبی سے سنا نہ ہوتا تو میں اس کی خبر دیتا۔ (العلل و معرفة الرجال: ١/ ٥١٩، فقرة: ١٢١٨)

اس کی مزید توضیح یوں ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ نے امام یحییٰ بن سعید رحمہ اللہ سے سوال کیا کہ یہ سبھی احادیث صحیح ہیں؟ یعنی ابن ابی خالد عن عامر کی وہ احادیث جن میں وہ حدثنا عامر نہیں کہتے؟ گویا انھوں نے اثبات میں جواب دیا، امام یحییٰ رحمہ اللہ فرمانے لگے: جب ابن ابی خالد اسے سننے کا ارادہ نہ کریں (تدلیس

کریں) تو میں آپ کو خبردار کر دیتا۔ (العلل و معرفة الرجال: ۳/ ۹۰، فقرہ: ۴۳۲۰)

امام علی بن مدینی رحمہ اللہ نے بھی امام یحیی بن سعید القطان رحمہ اللہ سے دریافت کیا کہ جو آپ اسماعیل عن عامر سے بیان کرتے ہیں وہ صحیح ہیں؟ جواب دیا: ہاں!
(الجرح والتعدیل: ۲/ ۱۷۵۔ سندہ صحیح۔)

امام ابن القطان کے ان تینوں اقوال کو سامنے رکھنے سے یہ بات، بخوبی معلوم ہو جاتی ہے کہ انھیں معلوم تھا کہ اسماعیل نے شعبی سے روایت کرتے ہوئے کن کن حدیثوں میں تدلیس کی ہے، پھر تدلیس شدہ روایات کی صراحت کر دی، جیسا کہ دو حدیثوں کا حوالہ ابھی گزر چکا ہے اور جن مرویات میں تدلیس نہیں ہے ان میں ابن ابی خالد کا عنعنہ قبول بھی کیا ہے، جیسا کہ امام علی بن مدینی رحمہ اللہ کے استفسار میں فرمایا۔ اسی طرح امام احمد رحمہ اللہ کو فرمایا کہ ابن ابی خالد اگر تدلیس کرتے تو میں ضرور اس کی اطلاع آپ کو دے دیتا، یعنی اسماعیل، شعبی سے روایت کرتے ہوئے، سبھی معنعن روایات میں تدلیس نہیں کرتے، اگر تدلیس ہے تو وہ بھی انتہائی تھوڑی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سوال یہ ہے کہ اسماعیل کا کسی اور استاذ سے تدلیس کرنا ثابت ہے؟ بالخصوص قیس بن ابی حازم سے؟ اس کے جواب کا انتظار کیے بغیر ہم عرض کیے دیتے ہیں کہ اسماعیل کسی اور شیخ سے تدلیس نہیں کرتے، صرف چند احادیث میں شعبی سے تدلیس کرتے ہیں، لہٰذا شعبی کے علاوہ باقی شیوخ سے معنعن روایت مقبول ہوگی، الّا یہ کہ اس میں کوئی نکارت پائی جائے۔

تیسرا جواب: محدثین کا عنعنہ قبول کرنا:

متعدد محدثین نے اسماعیل بن ابی خالد کے بدونِ تدلیس عنعنہ کو قبول کیا ہے۔ ذیل میں ان کے اسماء درج ہیں۔

① امام ترمذی ۲۷۹ھ، سنن الترمذی (حدیث: ۲۵۵۱، ۳۰۵۷، ۳۸۲۱، وقال: حسن صحیح) و (حدیث: ۱۹۲۵، ۲۱٦۸ وقال: صحیح) و (حدیث: ۳۷۱۱، وقال: حسن صحیح غریب)۔

② امام الأئمۃ ابن خزیمہ ۳۱۱ھ۔ صحیح ابن خزیمۃ (٤/ ۱۳، ح: ۲۲۵۹)

③ امام ابوعوانہ ۳۱٦ھ۔ مسند أبي عوانۃ، المستخرج علی صحیح مسلم (۱/ ۳۷، ۵۸، ۵۹، ۹٦، ۳۷٦ و ۲/ ۸٦ مرتین، ص: ۳٦٦)۔

④ امام ابونُعیم ۴۳۰ھ۔ المسند المستخرج علی صحیح مسلم (۱/ ۱۳۷، ۱۳۸، ح: ۱۷۸ و ۲/ ٤۰۹، ٤۱۰، ٤۱۱، ٤۹٤، ح: ۱۸٤۳، ۱۸٤٤، ۱۸٤۷، ۱۸٤۸، ۲۰٤٦ و ۳/ ۱۰۹، ح: ۲۳۲٤ و ٤/ ٦٦، ح: ۳۲٤۵)۔

⑤ امام ابن الجارود ۳۰۷ھ۔ المنتقی (حدیث: ۳۳٤)

اس کتاب کی روایت حسن درجہ سے کم نہیں ہے۔

(سیر أعلام النبلاء: ١٤/ ٢٣٩)

⑥ امام ابن حبان ۳۵۴ھ۔ صحیح ابن حبان (۱/ ۱۵۲، ۲٦۱۔ ۲٦۲ مرتین، ح: ۹۰، ۳۰٤، ۳۰۵ و ۳/ ۲۸۸، ح: ۲۱۳٤ و ٤/ ۲۸۵، ح: ۲۹۸۸ و ۵/ ۹۹، ح: ۳۲۳۲ و ٦/ ۱۷۵، ۲٦۸، ح: ٤۱۲۹، ٤۳۱۵ و ۷/ ۵۳، ۵۸۹، ح: ٤۵٦٤، ۵۹۵۳ و ۸/ ۱۱، ۱۲۱، ۱٦۲، ۲۳۷، ح: ۲۱۲٦، ٦٤۱۲، ٦٤۹٤، ٦٦۳۹...)۔

⑦ امام حاکم ۴۰۵ھ۔ المستدرك (۱/ ۳۲۲۔ ۳۲۳ و ۲/ ٤٦٦، ٤۸۸ و ۳/ ۸٤، ٤٤۰ و ٤/ ٦، ۵٤٦، ۵۸۸) وقال: ھذا حدیث

صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. و (۲/ ۱۵۷) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط الشيخين ولم يخرجاه. و (۳/ ۹۹، ٤۹۹) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

⑧ ابوالحسن احمد بن محمد بن منصور عتیقی ۴۴۱ھ۔ (امام محدث ثقۃ) المنتقی: حافظ ابوبکر احمد بن محمد بن غالب برقانی خوارزمی ۴۲۵ھ (حافظ ثبت) في "التخريج لصحيح الحديث عن الشيوخ الثقات على شرط كتاب محمد بن إسماعيل البخاري وكتاب مسلم بن الحجاج القشيری أو أحدهما" (التخريج على الصحيحين) (ص: ۳۹، حديث: ۱۳ وقال هو حديث صحيح) و (ص: ۵۲۔ ۵۳) حديث: (۲۹، ۳۰)

⑨ قاضی ابو یعلی الفراء ۴۵۸ھ۔ في "ستة مجالس من أمالى" (ص: ۵۰، ح: ۲) وقال: هذا حديث صحيح.

⑩ محدث امام البانی ۱۴۲۰ھ۔ السلسلة الصحيحة (حديث: ٤٧٥، ٧٦٤، ٧٦٨، ٨٠٨، ٨٣٣، ١٢٥٣، ١٥٦٤، ١٨٧٦، ٢٦٦٣، ٢٨٢٥، ٢٨٣١)

ظلال الجنة (حديث: ٣٩٢، ٤٤٦۔ ٤٥١، ٤٦١) وراجع: الصحيحة: ٣٠٥٦) ٧٣٩، ١١٧٥، ١١٧٦)

سنن أبي داود (٧/ ٤٠٠، حديث: ٢٣٨٠ و ٨/ ١٠٨)

صفة صلاة النبي (٣/ ٨٦٤) وغيره. تلك عشرة كاملة.

کیا محترم زبیر صاحب ان محدثین کے مقابلے میں اپنی تائید میں کوئی معتبر حوالہ پیش کر سکتے ہیں؟

ملحوظ رہے کہ بعض مقامات پر اسماعیل بن ابی خالد کے متابع یا شاہد موجود ہیں، مگر ہمارا مقصود صرف اس قدر ہے کہ محدثین نے اسماعیل کے عنعنہ بدونِ تدلیس کو باعثِ جرح قرار نہیں دیا۔ جیسا کہ معترض باور کرا رہے ہیں۔

چوتھا جواب: مصححینِ حدیث:

اسماعیل بن ابی خالد کی اس معنعن روایت، جسے محترم زبیر صاحب نے ضعیف قرار دیا ہے، کو درج ذیل محدثین نے صحیح قرار دیا ہے۔

① امام نووی: "إسناده صحیح"۔ (المجموع المهذب: ٥/ ٣٢٠)

② حافظ بوصیری۔ (مصباح الزجاجة: ١/ ٢٨٩، ح: ٥٩٣، وقال: هذا إسناد صحيح، رجال الطريق الأولىٰ على شرط البخاري، والطريق الثانية على شرط مسلم.

"یہ سند صحیح ہے۔ اس کی پہلی سند کے راوی صحیح بخاری کی، جبکہ دوسری سند کے راویان صحیح مسلم کی شرط پر ہیں۔"

③ علامہ شوکانی۔ نیل الأوطار (٤/ ٩٧) و السيل الجرار (١/ ٣٧٢)

④ محدثِ مصر احمد شاکر۔ التعليق على المسند للإمام أحمد (١١/ ١٢٥، حديث: ٦٩٠٥)

⑤ محدث عبدالرحمٰن مبارکپوری۔ تحفة الأحوذي (٢/ ١٣٤) كتاب الجنائز (ص: ٣٣١) ضمن مقالات محدث مبارکپوری۔

⑥ امام البانی۔ أحكام الجنائز (ص: ١٦٧، ٢٥٦)

⑦ علامہ علی قاری۔ مرقاة المفاتيح (١١/ ٢٢٣)

⑧ محققین الموسوعة الحديثية۔ مسند أحمد (١١/ ٥٠٥، ٥٠٦)

⑨ علامہ ابن الہمام الحنفی۔ فتح القدير (١/ ٤٧٣)

⑩ ابن مفلح۔ الفروع (۳/ ٤٠٨) تلك عشرة كاملة!

کیا محترم زبیر صاحب، ان محدثین کے خلاف کسی محدث کی تصریح پیش کر سکتے ہیں کہ انھوں نے اس روایت کو اسماعیل کے عنعنہ کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہو؟ دیدہ باید!

پانچواں جواب: اس روایت سے استدلال:

محدثین اور فقہا کی ایک جماعت نے اہلِ میت کے گھر اکٹھ اور کھانے کی تیاری کو نوحہ شمار کرتے ہوئے اسی حدیث کو بطورِ استدلال پیش کیا ہے، جس کا مختصر ذکر یہ ہے:

۱۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔ الفتاوى الكبرى (۳/ ۳۷۰)

۲۔ امام نووی۔ المجموع المهذب (٥/ ۳۲۰)

۳۔ امام عبدالسلام ابن تیمیہ۔ منتقی الاخبار (۱/ ۷٥٨، حديث: ١٩٣٣)

۴۔ علامہ حسین مغربی۔ البدر التمام شرح بلوغ المرام (۲/ ٣٠٤)

۵۔ امام صنعانی۔ سبل السلام تلخيص البدر التمام (۲/ ٩٦)

٦۔ علامہ ابن مفلح الحنبلی۔ الفروع (۳/ ٤٠٨)

۷۔ خطیب شربینی ۹۷۷ھ۔ مغنى المحتاج (۱/ ٣٦٨)

۸۔ علامہ منصور بن یونس بھوتی ۱۰۵۱ھ۔ شرح منتهى الإرادات (۲/ ١٥٩) و كشاف القناع (۲/ ١٧٢)

۹۔ علامہ شوکانی۔ نيل الأوطار (۲/ ٩٦) والسيل الجرار (۱/ ٣٧٢)

۱۰۔ نواب صدیق الحسن خان۔ الروضة الندية (۱/ ١٨٤)

۱۱۔ عبدالرحمٰن بن محمد عاصمی ۱۳۹۲ھ۔ حاشية الروض المربع (۳/ ٢: ١)

۱۲۔ محدث عبدالرحمن مبارکپوری۔ تحفة الأحوذي (۲/ ۱۳٤)

۱۳۔ محدث البانی۔ أحكام الجنائز (ص: ۱٦۷)

۱۴۔ ڈاکٹر وھبۃ اللہ زحیلی۔ الفقه الإسلامي وأدلته (۲/ ۱٥۷۸)

بلکہ احناف کے ہاں بھی اہلِ میت کے گھر اکٹھ کرنا اور کھانا تیار کرنا نوحہ ہے، جیسا کہ:

۱۵۔ علامہ ابن ہمام۔ فتح القدیر (۱/ ٤۷۳)

۱٦۔ علامہ ابن عابدین۔ رد المحتار (۲/ ۲٤۰ و ٦/ ٦٦٥)

۱۷۔ علامہ علی قاری۔ مرقاة المفاتيح (۱۱/ ۲۲۳) وغیرہ نے صراحت کی ہے۔

اس موقع پر اور بھی بے شمار حوالے پیش کیے جا سکتے ہیں، مگر یہ عجالہ اس کا متحمل نہیں ہے۔

قارئینِ کرام! یہ روایت صحیح ہی نہیں بلکہ شیخین کی شرط پر صحیح ہے، جیسا کہ حافظ بوصیری نے مصباح الزجاجۃ میں فرمایا ہے، اس لیے اسماعیل کو مدلسین کے تیسرے طبقے میں شمار کرتے ہوئے اس کی معنعن بدونِ تدلیس والی روایت کو ضعیف قرار دینا محدثین کے اصول کے موافق نہیں ہے۔ بالخصوص جب امتِ اسلامیہ کے جہابذہ، ائمۂ نقاد ایک جانب ہوں تو دوسری طرف اپنی رائے پیش کرنا غیر صحیح ہے، کیونکہ متقدمین قربِ عہد کی بنا پر راویوں کے احوال زیادہ جانتے تھے اور وہ جو بھی فیصلہ فرماتے، تو پوری احتیاط اور اس کی جزئیات معلوم کرنے کے بعد فرماتے تھے۔

چھٹا جواب:

تلاش و بسیار کے بعد یہ بات بھی سامنے آئی ہے کہ کسی بھی محدث نے اسماعیل بن ابی خالد عن قیس کے عنعنہ کو صحتِ حدیث کے لیے مضر قرار نہیں دیا۔ اور مذکورۃ الصدر روایت بھی اسماعیل، قیس ہی سے بیان کرتے ہیں۔

ساتواں جواب:

عتبہ بن فرقد کی حدیث: اسماعیل عن قیس بن ابی حازم عن عتبۃ کی حدیث ہے۔ اور امام یحییٰ بن سعید القطان نے اسے صحیح جبکہ امام ابن معین نے مشہور اور صحیح قرار دیا ہے۔ (سؤالات ابن الجنید، ص: ١٢٤، فقرة: ٣١٠)

دوسرے مقام پر امام ابن القطان نے عتبہ کی حدیث کو حق قرار دیا ہے۔
(التاريخ لابن معين: (٤/ ٢٩٨، فقرة: ٤٤٩٠ـ رواية الدوري۔)

نیز ملاحظہ ہو: التاريخ لابن معين (٤/ ٢٠٤، فقرة: ٣٩٦٣ـ الدوري۔)

معرفة الرجال لابن معين (ص: ٢٢٣، فقرة: ٨٤٤ـ رواية ابن محرز)

اسماعیل کی معنعن روایات صحیحین میں بھی موجود ہیں، مگر جن ائمہ نے صحیحین پر اعتراضات کیے ہیں، انھوں نے اس کے عنعنہ کو قابلِ گرفت نہیں سمجھا۔ جیسے امام دارقطنی کی کتاب "الإلزامات والتتبع" اور امام ابن عمار الشہید کی کتاب "علل الأحاديث التي في صحيح مسلم" وغیرہ ہیں۔

اس لیے اتنی تصریحات کے باوجود اس روایت کو اسماعیل کے عنعنہ بدون تدلیس کو رد کرنا محدثین کا منہج نہیں۔

تنبیہ:

حضرت جریر بن عبداللہ کی حدیث "مسند أحمد: ٢/ ٢٠٤" میں موجود ہے۔ مگر اتحاف المہرۃ اور اطراف المسند المعتلی (اطراف مسند احمد) کلاھما لابن حجر سے ساقط ہے، ممکن ہے کہ حافظ ابن حجر کے پیشِ نظر مسند احمد کے نسخے میں نہ ہو، کیونکہ مسند میں اس حدیث کو مسند حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا گیا ہے، حالانکہ اس کا محل مسند حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ ہے، اس لیے کم از کم اسے

دوبارہ مسند حضرت جریر رضی اللہ عنہ میں ذکر ضرور کرنا چاہیے تھا۔ محدث احمد شاکر نے بھی تعلیق المسند میں اس جانب توجہ مبذول کروائی ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ کی جرح کی وضاحت:

ممکن ہے کہ یہاں کسی کو امام احمد رحمہ اللہ کے کلام سے غلط فہمی ہو، اس لیے اس حقیقت کا اظہار بھی ضروری ہے، چنانچہ امام ابو داود رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ذكرت لأحمد حديث هُشيم عن إسماعيل، عن قيس، عن جرير ((كنا نعد الاجتماع عند أهل الميت وصنعة الطعام لهم من أمر الجاهلية)) قال: زعموا أنه سمعه من شريك. قال أحمد: وما أرى لهذا الحديث أصلًا."

"میں نے امام احمد سے هُشيم عن إسماعيل، عن قيس، عن جرير کی حدیث "كنا نعد الاجتماع..." (کہ ہم میت کے گھر اکٹھ اور کھانے کی تیاری کو امورِ جاہلیت میں شمار کرتے تھے) کے بارے میں دریافت کیا اور کہا کہ لوگوں کا گمان ہے کہ ہشیم نے اسے شریک سے سنا ہے، امام احمد نے فرمایا: مجھے اس حدیث کی اصل دکھائی نہیں پڑتی۔" (مسائل الإمام أحمد تاليف أبي داود، ص: ٢٩٢)

أولاً: جب تک ہشیم سے پہلے اس حدیث کی سند سامنے نہیں آجاتی تب تک یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کس راوی نے "هشيم عن شريك" ذکر کیا ہے اور کس نے "من أمر الجاهلية" ذکر کیا ہے؟ تاہم فقہا میں سے ابن مفلح اور منصور بن یونس بھوتی وغیرہ نے امام احمد سے بروایۃ المروذی نقل کیا ہے کہ "یہ (اکٹھ اور کھانا) امورِ جاہلیت میں سے ہے۔"

مگر مجھے امام احمد کی کتاب "العلل روایة المروذي" میں تلاش کے بعد یہ روایت تو کُجا بلکہ اس جانب امام صاحب کا ادنیٰ سا اشارہ بھی نہیں ملا۔ واللّٰہ أعلم

ثانیاً: ہشیم سے اس روایت کو بیان کرنے والے تین راوی ہیں جن میں امام سعید بن منصور (ثقة مصنف۔ التقریب: ۲٦٤٥) امام احمد بن منیع (ثقة حافظ، التقریب: ۱۲۸) اور شجاع بن مخلد ابو الفضل (صدوق، التقریب: ۳۰٤۲، قلت: بل هو ثقة مطلقاً) ہیں۔ مگر ان راویان میں سے کوئی بھی اس سند میں شریک کا واسطہ ذکر نہیں کرتا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ ہشیم کے جس شاگرد نے شریک کا واسطہ ذکر کیا ہے اسے وہم لاحق ہوا ہے، جس بنا پر امام صاحب نے اسے بے اصل قرار دیا ہے۔

اگر اس سند میں شریک کے واسطے کو المزید فی متصل الاسانید کے باب سے بھی قرار دیا جائے تو تب بھی اس کا متن نکارت کی وجہ سے غیر معتبر ہوگا، لہٰذا جماعت کی روایت کا اعتبار ہوگا اور وہ شریک کا واسطہ ذکر کرتی ہے نہ "من أمر الجاهلية" کے الفاظ بیان کرتی ہے۔

ثالثاً: امام ابو داود کا یہ فرمان: "ان کا خیال ہے کہ اس حدیث کو ہشیم نے شریک سے سنا ہے" غمازی ہے کہ "من النياحة" کے بجائے "من أمر الجاهلية" کے الفاظ بیان کرنا شریک کی غلطی ہے۔ کیونکہ موصوف یخطئ کثیراً کی جرح سے بھی مجروح ہے۔ (التقریب: ۲۸۰۲)

رابعاً: مسند أحمد (۲/ ۲۰٤) میں نصر بن باب اور المعجم الکبیر للطبراني (۲/ ۳۰۷) میں عباد بن العوام (ثقة۔ التقریب: ۳٤۷٤) ہشیم کے متابع موجود ہیں، مگر نصر بن باب انتہائی سخت ضعیف راوی ہے۔ (تعجیل المنفعة: ۲/ ۳۰۵)

لہٰذا اس سند میں شریک کا واسطہ ذکر کرنا اور ”من أمر الجاھلیة“ کے الفاظ بیان کرنا، ہشیم کے علاوہ کسی اور راوی کی غلطی ہے۔

ان وجوہ اربعہ سے معلوم ہوا کہ امام احمد کا نقد اس مخصوص سند اور متن پر ہے، مسند احمد اور سنن ابن ماجہ وغیرہ کی روایت اس سے قدرے مختلف ہے اور وہ ان کا ہدف قطعاً نہیں۔

ہماری اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اسماعیل بن ابی خالد کی معنعن روایت میں تدلیس نہیں ہے، جس بنا پر وہ صحیح ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ موصوف قلیل التدلیس ہے اور قیس کا خاص شاگرد ہے، ان تینوں قرائن کی بنا پر اس کی بیان کردہ روایت مقبول ہے۔ یہی محدثین کا فیصلہ ہے۔

بارہواں مقالہ:

ڈاڑھی کا خلال اور حدیث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء وخاتم المرسلين محمد المصطفى ﷺ أما بعد:

دورانِ وضو میں انگلیوں سے ڈاڑھی کا خلال سنت ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"حدثني يحيى بن موسى: حدثنا عبد الرزاق عن إسرائيل، عن عامر بن شقيق، عن أبي وائل، عن عثمان بن عفان: أن النبي ﷺ كان يخلل لحيته. هذا حديث حسن صحيح"

''حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اپنی ڈاڑھی کا خلال کرتے تھے۔''

یہ حدیث جامع ترمذی کے علاوہ صحیح ابن خزیمة (١/ ٧٨، حديث: ١٥١، ١٥٢) صحيح ابن حبان (١/ ٢٠٦، حديث: ١٠٧٨) المنتقى لابن الجارود (١/ ٧٢، حديث: ٧٢) الأحاديث المختارة للمقدسي (١/ ٤٦٩ وما بعدها، حديث: ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦) وغیرہ میں ہے۔

اس کی مرکزی سند "إسرائيل عن عامر بن شقيق ..." سے شروع ہوتی ہے، جس کے راویان پر تبصرہ پیشِ خدمت ہے۔

اسرائیل بن یونس: "ثقة تكلم فيه بلا حجة" (التقریب: ٤٥٠)

ابو وائل شقیق بن سلمة: "ثقة مخضرم" (التقریب: ٣١١٦)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جلیل القدر صحابی اور تیسرے خلیفہ راشد ہیں۔

عامر بن شقیق:

عامر کے بارے میں محدثین کی آرا ملاحظہ ہوں:

① امام ابن معین: "ضعيف الحديث" (الجرح والتعديل ٦/ ٣٢٢)

امام ابن معین رحمہ اللہ نے عامر کی اس حدیث کو اس کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے۔ (التاريخ الكبير لابن أبي خيثمة، ص: ٥٨٨، فقرة: ١٤٠٩)

② امام احمد: انھوں نے عامر پر تنقید کی ہے۔

(العلل و معرفة الرجال للإمام أحمد، ص: ٨١، فقرة: ٩٩ ۔ رواية المروذي)

امام احمد نے فرمایا: "ليس بثقة" (الإكمال للمغلطائي: ٧/ ١٣٧)

③ امام ابو حاتم: "شيخ ليس بقوي" (الجرح والتعديل: ٦/ ٣٢٢)

④ امام ابن حزم: "ليس مشهوراً بقوة النقل"

"وہ صحیح ضبط کرنے میں مشہور نہ تھا۔" (المحلى: ٢/ ٣٦)

⑤ امام نسائی: "ليس به بأس" (تهذيب المزي: ٩/ ٣٥٧)

⑥ امام ابن حبان: اسے کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (كتاب الثقات: ٧/ ٢٤٩)

⑦ امام حاکم: "مجھے عامر بن شقیق کے بارے میں جرح کی کوئی (معقول) وجہ معلوم نہ ہو سکی۔" (المستدرك: ١/ ١٤٩)

⑧ امام ذہبی: "صدوق ضعف" (الكاشف: ٢/ ٥٥)

⑨ حافظ ابن حجر: "لين الحديث" (التقريب: ٣٤١٨)

گویا اس حدیث کی مرکزی سند میں موجود عامر بن شقیق پر محدثین نے تنقید کی ہے، محدثین نے اس حدیث پر کیا حکم لگایا ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

مصححین حدیث:

① امام بخاری: "أصح شيء عندي في التخليل حديث عثمان. قلت: إنهم يتكلمون في هذا الحديث. فقال: هو حسن"

داڑھی کے خلال کے بارے میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حدیث میرے نزدیک زیادہ صحیح (کم ضعف والی) ہے۔ میں (ترمذی) نے کہا: محدثین نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا: ''وہ حسن ہے۔''

(العلل الكبير للترمذي: ١/ ١١٥)

امام بخاری رحمہ اللہ نے عامر بن شقیق پر براہِ راست کوئی تبصرہ نہیں کیا، تاہم اس کی حدیث کو حسن قرار دیا ہے۔ جس کے معنی ہیں کہ وہ اسے قابلِ احتجاج سمجھتے تھے۔

② امام ترمذی: "حسن صحيح" (ترمذي: ٣١)

③ امام ابن الجارود نے اسے المنتقی میں ذکر کیا ہے، گویا ان کے نزدیک بھی یہ حدیث کم از کم قابلِ اعتبار ہے۔

④ امام ابن خزیمہ: "ذكره في صحيحه"

⑤ امام ابن حبان: "ذكره في صحيحه"

⑥ امام ضیاء مقدسی: "ذكره في المختارة"

⑦ حافظ دارقطنی: (البدر المنير: ٢/ ١٩٢، النكت لابن حجر: ١/ ٤٢٢)

⑧ امام حاکم: "هذا إسناد صحيح" (المستدرك: ١/ ١٤٩)

⑨ امام ابن الصلاح: (البدر المنير: ٢/ ١٩٢)

⑩ امام ابن الملقن: "هذا الحديث حسن" (البدر المنير: ٢/ ١٨٥)

نیز ابن الملقن رحمہ اللہ رقمطراز ہیں:

"حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بارہ شواہد ہیں، اس لیے یہ صحیح کیوں نہیں ہوسکتی! ائمہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔"

(البدر المنير: ٢/ ١٩٢)

⑪ حافظ ابن حجر: (النكت: ١/ ٤٢١، ٤٢٤)

اسی طرح دیگر اہلِ علم نے بھی اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ جن میں

⑫ امام البانی: (صحيح سنن أبي داود: ١/ ١٨٦۔ ١٨٧)

⑬ شیخ ابو اسحاق الحوینی: (غوث المكدود: ١/ ٧٢)

⑭ شیخ ابوعبیدہ مشہور: (تحقيق المجالسة: ٣/ ٣٢٧)

⑮ شیخ سلیم الہلالی: (التخريج المحبر الحثيث: ١/ ١١٥)

وغیرہم شامل ہیں۔

امام عقیلی رحمہ اللہ نے تخلیل لحیۃ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں نافع مولی یوسف بن عبداللہ بصری کو امام بخاری رحمہ اللہ نے منکر الحدیث قرار دیا ہے۔ اور حافظ عقیلی رحمہ اللہ نے یہ حدیث اس کے ترجمے میں ذکر کی ہے، گویا ان کے نزدیک اس حدیث کی وجہ ضعف مذکور راوی ہے۔ پھر وہ فرماتے ہیں:

"والرواية في تخليل اللحية فيها مقال" (الضعفاء الكبير: ٤/ ٢٨٥)

"تخلیلِ لحیہ کی روایت میں مقال ہے۔"

انھوں نے حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کی حدیث واصل بن ابی السائب کے ترجمے میں ذکر کی ہے، موصوف کو بھی امام بخاری رحمہ اللہ نے منکر الحدیث قرار دیا

ہے، حافظ عقیلی رحمہ اللہ اس حدیث کے آخر میں رقمطراز ہیں:

"والرواية في التخليل فيها لين، وفيها ما هو أصلح من هذا الإسناد" (الضعفاء الكبير: ٤/ ٣٢٧)

''خلال کے بارے میں روایت میں کمزوری ہے۔ اس میں اس سند سے عمدہ سند موجود ہے۔''

گویا ''عمدہ سند'' سے وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حدیث مراد لے رہے ہیں، جس طرح دیگر اہلِ علم مثلاً امام بخاری، امام احمد، ابن المنذر رحمہم اللہ وغیرہم کی آرا ہیں۔

مضعفین حدیث:

① امام ابن معین نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(التاريخ لابن أبي خيثمة: ٥٨٨، فقرة: ١٤٠٩)

② امام احمد: ''اس بابت متعدد احادیث مروی ہیں۔ اس میں کوئی حدیث ثابت نہیں۔ اس میں سب سے عمدہ حدیث شقیق عن عثمان کی ہے۔''

(مسائل أبي داود: ٧، تعليقة على العلل لابن أبي حاتم، لابن عبد الهادي، ص: ٤٧، الإمام لابن دقيق العيد: ١/ ٤٨٨)

امام احمد رحمہ اللہ کا دوسرا قول یہ ہے:

''خلال کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں۔''

(تهذيب سنن أبي داود لابن القيم: ١/ ١١٠)

گویا امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس حدیث کی سبھی سندیں ضعیف ہیں، ان میں سے کم ضعف والی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی ہے، مگر وہ اس قابل بھی نہیں، اس پر استدلال کی بنیاد قائم کی جائے۔

③ امام ابو حاتم: ''ڈاڑھی کے خلال کے بارے میں نبی ﷺ کی کوئی حدیث ثابت نہیں۔'' (العلل لابن أبي حاتم، فقرة: ۱۰۱)

④ امام ابن المنذر: انھوں نے بھی اس حدیث کی صحت میں شبہ کا اظہار کیا ہے۔ (الأوسط: ۲/ ۱۰)

⑤ امام ابن عبدالبر: ''نبی ﷺ سے متعدد سندوں سے مروی ہے کہ آپ نے وضو میں اپنی ڈاڑھی کا خلال کیا، وہ سبھی ضعیف ہیں۔''
(التمهيد: ۲۰/ ۱۲۰، الاستذكار: ۲/ ۱۸)

⑥ حافظ ابن حزم رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔
(المحلى: ۲/ ۳٦)

خلاصہ:

محدثین کے سبھی آرا کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث حسن لذاتہ اور قابلِ حجت ہے۔

تیسرا باب:

متفرقات

تیرہواں مقالہ: حافظ ابو بشر الدولابی رحمہ اللہ

چودہواں مقالہ: تورک کا محل

پندرہواں مقالہ: تقلید کی نئی اور دار العلوم دیوبند کے استاذ الحدیث کی دور کی کوڑی

تیرہواں مقالہ:

حافظ ابو بشر الدولابی رحمہ اللہ

نام ونسب:

آپ کا نام اور نسب نامہ یوں ہے:

محمد بن احمد بن حماد بن سعید بن مسلم الانصاری الرازی الدولابی الوراق نزیل المصر۔ آپ کے دادے کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو ابن حماد بھی کہا جاتا ہے۔

کنیت:

آپ کی مشہور کنیت تو ابو بشر ہی ہے جب کہ آپ کی کنیت ابو بکر بھی ذکر کی گئی ہے۔ (سوالات السهمي للدارقطني، ص: ١١٥، وتاريخ دمشق: ١٤/ ٦٧٨، خط)

پیدائش:

حافظ دولابی کا خود اپنا بیان ہے کہ میں ۲۲۴ھ کو پیدا ہوا۔

(تاريخ دمشق، ج:١٤، ص:٦٧٨ مخطوط)

دولاب، کا ضبط:

دولاب میں دال کو پیش یا زبر دونوں حرکات کے ساتھ اس کا تلفظ کر سکتے ہیں۔ اکثر محدثین وغیرہم اسے دال کے ضمہ کے ساتھ ہی پڑھتے ہیں، تاہم حافظ سمعانی نے اسے زبر کے ساتھ پڑھنے کو ترجیح دی ہے۔ (الانساب: ٢/ ٥١٠)

دولابی کی وجہ تسمیہ:

حافظ سمعانی رحمہ اللہ کا خیال ہے کہ ان کے آباؤ اجداد رہٹ اور چرخی کا کام کرتے تھے جس بنا پر یہ دولابی کہلائے۔ (الانساب، ج:۲، ص:۵۱۱)

کیوں کہ دولاب رہٹ اور چرخی کو کہتے ہیں جس شخص کا یہ پیشہ ہو یا جس کے پاس چرخی ہو اسے دولابی کہا جاتا ہے۔ یا پھر ''ری'' کی ایک بستی جسے دولاب کہا جاتا تھا، ان کا تعلق اس سے تھا۔

دولاب ''ری'' کے کئی علاقوں کا نام ہے جس کی تفصیل علامہ یاقوت حموی نے معجم البلدان (ج:۲، ص:۴۸۵، ۴۸۶) میں بیان کی ہے۔

حافظ دولابی رحمہ اللہ کا تعلق کس دولاب بستی سے تھا اس کا تعین محلِ نظر ہے جبکہ بقول علامہ سمعانی کے ان کے آبائی پیشے کی وجہ سے ان کو یہ نسبت ملی ہے۔

لقب:

آپ کا لقب وراق ہے چوں کہ حافظ سمعانی رحمہ اللہ الانساب (ج:۲، ص:۵۱۱) میں فرماتے ہیں کہ ''یہ اپنے زمانے کے مصری شیوخ کو سٹیشنری فراخت کرتے تھے۔'' اس لیے وراق کے معنی کاغذ ساز، کاغذ فروش وغیرہ کے ہیں۔

رحلاتِ علمیہ:

آپ کے شیوخ کی فہرست پر ایک طائرانہ نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دمشق، مصر، بغداد، حجازِ مقدس، بصرہ اور کوفہ وغیرہ دور دراز کا سفر طے کیا۔ چناں چہ آپ کے شیوخ میں محمد بن اسماعیل بن علیہ القاضی، محمد بن بشار بندار، ابوبکر محمد بن عبدالرحمٰن بن الحسن الجعفی، محمد بن عبدالرحمٰن بن اشعث، بشر بن عبدالوہاب الزاہد، یزید بن محمد بن عبدالصمد، ابواسامہ عبداللہ بن محمد بن ابی اسامہ

الحلبی، احمد بن عبدالجبار العطاردی، یونس بن عبدالاعلی الصدفی، ابراہیم بن یعقوب الجوزجانی، محمد بن المثنی، عبدالرحمن بن الحسن السلمی، موسی بن عامر المری، محمد بن منصور، یزید بن سنان نزیل مصر، ابوالاشعث احمد بن مقدام العجلی، محمد بن عبداللہ بن یزید المقری وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔

تلامذہ:

امام دولابی سے متعدد اصحابِ علم وفضل نے کسبِ فیض کیا اور کبار محدثین ان کے حلقۂ درس وغیرہ سے مستفید ہوئے۔ چنانچہ ان کے تلامذہ میں امام طبرانی، امام ابن حبان، امام ابن عدی، محمد بن ابراہیم المقری، ابوالحسن محمد بن عبداللہ بن زکریا بن حیویہ النیسابوری اور ابوبکر احمد بن محمد بن اسماعیل المہندس کے نام معروف ہیں۔

وفات:

جب آپ نے اپنی زندگی کی چوراسی بہاریں دیکھ لیں تو اسی دوران دل میں حج بیت اللہ کی سعادت حاصل کرنے کی امنگ پیدا ہوئی۔ آپ اپنا توشۂ سفر لے کر روانہ ہوئے تو مکہ اور مدینہ کے مابین ''عرج'' نامی مقام پر پیغامِ اجل آ پہنچا اور آپ ذوالقعدہ ۳۱۰ھ کو اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے۔ إنا للّٰه وإنا إليه راجعون

تصنیفات:

اصحاب التراجم حافظ سمعانی رحمہ اللہ (الانساب، ج:۲، ص:۵۱۱)، حافظ الصفدی رحمہ اللہ (الوافی بالوفیات، ج:۲، ص:۳۶)، حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ (البدایة والنهایة، ج:۱۱، ص:۱۴۵)، حافظ ذہبی (العبر، ج:۲، ص:۱۴۶) اور حافظ ابن خلکان (وفیات الاعیان، ج: ٤، ص: ۳۵۲) نے حافظ دولابی کو کئی تصانیف کا مصنف بتلایا ہے اور درج ذیل تصانیف کی نشان دہی فرمائی ہے:

① الکنی والاسماء (مطبوع)

② الذریۃ الطاہرۃ (مطبوع)

③ کتاب الضعفاء والمتروکین: اس کا ذکر حافظ ذہبی نے (مقدمہ میزان الاعتدال، ج:١، ص:٢، المغنی فی الضعفاء، ج:١، ص:٥) اور حافظ ابن حجر نے لسان المیزان وغیرہ میں متعدد جگہ فرمایا ہے۔ (لسان المیزان، ج:٢، ص: ٢٨٥، ج: ٤، ص: ٢٦٤)

دکتور اکرم ضیاء العمری (بحوث فی تاریخ السنۃ المشرفۃ، ص:٩٢) نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

④ المولد والوفاۃ: اس کا تذکرہ حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ (الاستیعاب، ج:١، ص:١٠،١١۔ طبع جدید، ج:١، ص:١٣١) نے کیا ہے۔

⑤ کتاب فی الصحابۃ: اس کو بھی ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے (مقدمۃ الاستیعاب، ج:١، ص:١١) میں ذکر کیا ہے۔

⑥ فضائل مالک: قاضی عیاض رحمہ اللہ (ترتیب المدارک، ج:١، ص:٤٤) نے اس کا ذکر کیا ہے۔

⑦ جزء فیہ احادیث سفیان الثوری رحمہ اللہ: دیکھیے: نصب الرایۃ للزیلعی (ج:١، ص:١٦ طبع جدید، ج:١، ص:٥٧)، بیان الوہم والایہام لابن القطان الفاسی (ج:٥، ص:٥٩٣، تحت رقم: ٢٨١٠)، السعایۃ لعبد الحی لکھنوی (ج:١، ص:١٢١)

کنز العمال میں تحریف:

علامہ متقی ہندی کنز العمال (ج:٩، ص:٣٠٤، حدیث: ٢٦١٢١) میں ”إذا توضأت فأبلغ فی المضمضۃ“ ذکر کرنے کے بعد اس کا مرجع یوں ذکر

کرتے ہیں:

"فیما جمع من حدیث النووی عن عاصم۔"

جو تحریف ہے۔ کیوں کہ مندرجہ بالا حوالہ جات میں اس حدیث کی تخریج میں "حدیث الثوری" ہی کا ذکر ہوا ہے۔ چوں کہ علامہ متقی نے صحیح الجامع الصغیر وزوائدہ اور جمع الجوامع کلاہما للسیوطی کو فقہی ترتیب میں اکٹھا کر کے اس کا نام کنز العمال رکھا ہے۔ اس لیے اس مناسبت سے جمع الجوامع للسیوطی (ج:۱، ص:۲۰۴۰، ح:۱۱۷۰۳) دیکھنے کا اتفاق ہوا تو وہاں اسے درست ہی پایا۔ الحمد للہ علی ذلک

جبکہ مختصر کنز العمال للمتقی ہندی (ج:۳، ص:۶۴۰) میں اپنی اصل کی طرح محرف ہی ہے۔

⑧ کتاب التاریخ: بروایۃ ابی بکر محمد بن احمد بن محمد المفید

خطیب بغدادی نے تاریخِ بغداد میں چونتیس جگہ ابوبکر المفید کی وساطت سے حافظ دولابی کے اقوال نقل کیے ہیں۔ تاریخ بغداد (ج:۲، ص:۱۲۰)، موارد الخطیب البغدادی في تاریخ بغداد للدکتور اکرم ضیاء العمری (ص:۵۵۷، رقم:۱۱۵) و الاعلان بالتوبیخ للسخاوي (ص: ۱۵۶)

⑨ اخبار الخلفاء: اس کا تذکرہ اسماعیل پاشا بغدادی نے (هدیة العارفین، ج:٦، ص:۳۱ ضمن کشف الظنون) میں کیا ہے۔

حافظ دولابی پر محدثین کی جرح:

① حافظ ابن یونس مصری فرماتے ہیں:

"وکان یضعف" کہ ان کو ضعیف گردانا جاتا تھا۔

(تاریخ دمشق، ج:۵۱، ص:۳۱ سندہ صحیح)

حافظ دولابی بھی چوں کہ مصری ہیں۔ الانساب للسمعانی (ج:۲، ص:۵۱۱) وتاریخ ابن یونس المصری (ج:۲، ص:۱۸۸، ۱۸۹۔ جمع وتحقیق: عبدالفتاح) محدثین کے ہاں رواۃ کے بارے میں ان علاقوں کے ائمہ کا زیادہ اعتبار کیا جاتا ہے۔ (التنکیل للمحدث المعلمی، ج:۲، ص:۱۳)

اور مصر کے رواۃ وغیرہ کے بارے میں حافظ ابن یونس مصری کا قول ہی دوسروں کی بہ نسبت راجح ہوتا ہے۔

② حافظ ابن عدی فرماتے ہیں:

"ابن حماد متهم في مايقوله في نعيم بن حماد لصلابته في أهل الرأي."

کہ ابن حماد (الدولابی)، نعیم بن حماد پر جرح کرنے کی وجہ سے متہم (مجروح) ہے۔ کیوں کہ وہ (امام نعیم) اہل رائے کے بارے میں انتہائی سخت تھے۔

(مخطوط تاریخ دمشق، ج:۱۴، ص:۶۷۸۔ تاریخ دمشق، ج:۵۱، ص:۳۱ سندہ صحیح)

الکامل لابن عدی میں سقط:

یہ عبارت الکامل لابن عدی کے مطبوعہ اور اکثر مخطوط سے ساقط ہے۔ جب کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ (سیر اعلام النبلاء، ج:۱۴، ص:۳۱۔ میزان الاعتدال، ج:۳، ص:۴۵۹) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (لسان المیزان، ج:۵، ص:۴۱) اور ان میں حافظ ابن عساکر رحمہ اللہ وغیرہ کو شامل کر لیجیے، نے حافظ ابن عدی رحمہ اللہ کی یہ عبارت نقل کی ہے۔

دکتور زہیر عثمان علی نور، الکامل لابن عدی کا دراستہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"یہ جرح الکامل کے ایک مخطوط میں امام نعیم رحمہ اللہ بن حماد کے ترجمہ میں موجود ہے۔" (ابن عدی ومنهجه: ۲/ ۱۸)

امام نعیم رحمہ اللہ بن حماد اوران کی مرویات پر اعتراضات کے مسکت جوابات کے لیے ملاحظہ ہو: امام بخاری پر بعض اعتراضات کا جائزہ۔ از استاذ ارشاد الحق اثری (ص:۵۳۔۸۲)، التنكيل لذهبي العصر المعلمي (ج:۱، ص:۴۹۳۔۵۰۰)، وارشاد العباد فی ترجمۃ نعیم بن حماد للاستاذ المحدث الحافظ زبیر علی زئی حفظہما اللہ

دوسری جگہ حافظ ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''کہ ابن حماد (الدولابی) نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی جانب سے عذر پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ (راوی) معبد بن ہوذۃ (صحابی) ہے، کیوں کہ دولابی (امام) ابوحنیفہ (کے مسلک) کی جانب مائل تھے، اس سند میں معبد کا ذکر حضرت ابوحنیفہ کے علاوہ کسی اور نے نہیں کیا۔'' (الكامل لابن عدي: ۳/ ۱۰۲۷)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی حافظ ابن عدی رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ الدولابی اپنے مذہبی تعصب میں بہت زیادہ افراط کا شکار تھے۔

(لسان الميزان: ۵/ ۴۲)

گویا حافظ دولابی، ابن یونس مصری اور ابن عدی کی نگاہ میں متکلم فیہ ہیں۔

③ حافظ ذہبی رقمطراز ہیں:

''نعیم بن حماد نے ان پر جھوٹ کا الزام لگایا ہے۔''

(تاريخ الإسلام، حوادث و وفيات ۳۰۱ھ۔۳۲۰ھ، ص: ۲۷۶)

④ محدث البانی فرماتے ہیں:

''متكلم فيه.'' (السلسلة الصحيحة: ۶/ ۶۵۸)

دولابی کے بارے میں دارقطنی کی تعدیل:

حافظ دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"تکلموا فیه، ما تبین من أمره إلا خیر۔"

(سؤالات حمزة السهمي عن الدارقطني، ص: ۱۱۵، رقم:۸۳)

محدثین نے اس پر تنقید کی ہے (مگر) اس کے بارے میں خیر ہی واضح ہوئی ہے۔"

گویا حافظ دارقطنی رحمہ اللہ حافظ دولابی کی تعدیل فرما رہے ہیں۔

تنبیہ: حافظ دارقطنی کا یہ قول بعض کتب میں بایں الفاظ بھی مروی ہے۔

"تکلموا فیه لما تبین من أمره الأخیر۔"

(میزان الاعتدال للذهبي: ۳/ ۴۵۹، ترجمة: ۱۷۵۱۔ ولسان المیزان لابن حجر، ۵/ ۴۱، ۴۲)

"کہ انھوں نے دولابی کے بارے میں تب کلام کیا، جب اس کی زندگی کے آخری معاملات ان پر واضح ہوگئے۔"

حافظ دارقطنی کے پہلے کلام میں ترکیبِ اوّل (تکلموا فیه) جرح سے عبارت ہے اور ترکیبِ ثانی تعدیل کا فائدہ دے رہی ہے، گویا حافظ دارقطنی کے ہاں اس کی تعدیل ہی راجح ہے۔

جبکہ دوسرے کلام میں ترکیب ثانی (لما تبین ……) ترکیبِ اوّل کی توضیح وتشریح کر رہی ہے گویا دونوں جملے جرح پر مشتمل ہیں۔

میزان الاعتدال وغیرہ میں تحریف کی وجوہات:

حافظ دارقطنی رحمہ اللہ کا دوسرا قول درج ذیل چند وجوہات کی بنا پر محلِ نظر ہے۔

اوّلاً: کتاب سوالات حمزة السہمی کا دراستہ اور تحقیق شیخ موفق بن عبداللہ بن عبدالقادر نے بڑی محنت اور جانفشانی سے دو مخطوطات سے کی ہے۔ پہلا مخطوطہ مکتبہ ظاہریہ دمشق (مجموعه نمبر: ۱۱۱، ورقه نمبر: ۲۰۵ تا ۲۱۵) میں موجود ہے۔ اس پر حافظ ضیاء الدین مقدسی صاحب المختارۃ متوفی

۶۴۳ھ کے قلم سے لکھا ہوا حاشیہ ہے۔

جبکہ اس کا دوسرا مخطوطہ مکتبہ سرای السلطان احمد الثالث، ترکی (مجموعہ نمبر: ٦٢٤/ ١٢، ورقہ نمبر: ١٧٢/ ب تا ١٨٩/ ب) میں موجود ہے۔ اس کے ناسخ ابوبکر بن علی بن اسماعیل انصاری نے اسے ۷۲۸ھ میں لکھا۔ تاریخ التراث العربی للدکتور فؤاد سزگین میں ۶۲۸ھ غلط ہے۔ (تاریخ التراث، ج:١، ص:٤٢٤، رقم:٢٧) اس نسخے کی چند امتیازی خصوصیات ہیں جس کی بنا پر محقق نے سوالات کی تحقیق میں اسے اصل قرار دیا ہے۔ اور وہ یہ ہیں کہ یہ تصحیح شدہ مکمل نسخہ ہے۔ مصنف، حافظ دارقطنی تک اس نسخے کی سند متصل ہے۔ جیسا کہ محقق سوالات نے مقدمۂ کتاب (ص:٦١، ٦٢) میں اس کی توضیح کی ہے۔

ان دونوں مخطوطات میں امام دارقطنی کا قول تعدیل پر مشتمل ہے۔ اس لیے المیزان اور اللسان میں اس قول کا جرح پر مبنی ہونا غیر صحیح ہے کیوں کہ حافظ ذہبی کی پیدائش ۶۷۳ھ سے ایک عرصہ پہلے حافظ مقدسی متوفی ۶۴۳ھ نے سوالات پر اپنے ہاتھ سے حاشیہ لکھا، اور انھوں نے حافظ صاحب کے اس قول سے کوئی تعرض نہ کیا گویا انھوں نے حافظ صاحب کے قول کو تعدیل میں ہی قرار دیا۔

ثانیاً: حافظ ابن عساکر نے صاحبِ سؤالات حمزۃ بن یوسف السہمی کی سند سے جو قول نقل کیا ہے وہ تعدیل پر مشتمل ہے۔

(تاریخ دمشق: ١٤/ ٦٧٨۔ مخطوط۔ و ٥١/ ٣١۔ مطبوع)

حافظ ذہبی کی دوسری کتب میں یہ عبارت تعدیل سے ہی عبارت ہے۔

(سیر أعلام النبلاء، ج:١٤، ص:٣١٠) وتذکرۃ الحفاظ (ج:٢، ص:٧٦٠) وتاریخ الإسلام: حوادث ووفیات (٣٠١۔ ٣٢٠ ھ، ص:٢٧٦) ان تینوں مقامات پر حافظ دارقطنی کا قول امام حمزۃ السہمی کی روایت

سے ہے۔ اور اس کی حقیقت آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ بلکہ درج ذیل حافظ ذہبی کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس قول کو تعدیل قرار دے رہے ہیں، فرماتے ہیں:

"وقد ضعف، قال أبو الحسن: ما تبين من أمره إلا خير"

(ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل للذهبي، ص: ١٨٩، رقم: ٤٢٧۔ ضمن: أربع رسائل في علوم الحديث، تحقيق: أبي غدة عبدالفتاح)

''یقیناً ان کو ضعیف کہا گیا ہے (امام) ابوالحسن دارقطنی فرماتے ہیں: اس کے معاملے میں خیر ہی واضح ہوئی ہے۔''

بلکہ اس سے بھی ذرا آگے دیکھیے کہ مطبعۃ السعادۃ، مصر سے ۱۳۵۲ھ کو تین جلدوں میں محمد بدر الدین الغسانی کی تحقیق سے میزان الاعتدال مطبوع ہوئی، اس میں بھی یہ قول حافظ دولابی کی عدالت پر مبنی ہے۔

(ميزان الاعتدال، ٣/ ١٧، ترجمة: ١٤٦)

رہی کتاب لسان المیزان، تو حال ہی میں دارالبشائر الاسلامیہ بیروت لبنان، نے دکتور عبدالفتاح ابوغدہ کی تحقیق سے تین ضخیم جلدوں (نوحصوں) میں شائع کی ہے، یہ نسخہ پچھلے تمام مطبوعہ نسخوں سے مجموعی اعتبار سے سب سے اچھا ہے۔ محقق نے پانچ مخطوطات سے اس نسخے کی تحقیق کی ہے۔ قابلِ مسرت بات یہ ہے کہ اس کی تحقیق میں جس نسخے کو اصل قرار دیا گیا ہے وہ امام ربانی حافظ ابن حجر عسقلانی کی حیاتِ طیبہ میں ان کے ایک شاگرد ابوالفضل تقی الدین عبدالرحمٰن بن احمد القلقشندی القاہری متوفی ۸۷۱ھ نے ۸۴۵ھ تا ۸۴۸ھ میں لکھا۔ حافظ ابن حجر پر اس نسخے کی دو مرتبہ قراءت کی گئی۔ کیونکہ حافظ صاحب نے اس نسخے کے آخر میں قراءت کا اثبات بھی کیا ہے۔

(مقدمہ لسان المیزان: ١/ ١٢٥۔ ١٣٥)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجر کے ہاں بھی یہ قول تعدیل کا فائدہ دیتا تھا۔ بلکہ محقق نے تو دوسرے قول کو فحش تحریف قرار دیا ہے۔

(لسان الميزان: ٣/ ٥٠٦)

اس تصحیف کے علاوہ اور بھی تصحیفات اور تحریفات لسان المیزان کے قدیم نسخوں میں پائی جاتی ہیں۔ جن کی معمولی سی جھلک دیکھنے کے لیے ملاحظہ فرمائیں مقدمہ کتاب (ج:۱،ص:۱۳۴۔۱۴۶)

رابعاً: ان کے علاوہ اور بھی محدثین نے اسے کلمۂ تعدیل قرار دیا ہے۔ الصفدي: الوافي بالوفيات (ج:٢، ص:٣٦)، السيوطي: طبقات الحفاظ (ص:٣٢٢، رقم: ٧٣١)، محدث مباركپوري تحفة الاحوذي (ج:٣، ص:٣٩٨، كتب الاستيذان، باب ما جاء في المصافحة)، شیخ حماد انصاری محدثِ مدینہ، بلغة القاصي والداني في تراجم شيوخ الطبراني (ص:٢٥٨)

اس لیے حافظ دولابی کے بارے میں حافظ دارقطنی کا یہ قول ان کی عدالت پر مشتمل ہے۔

حافظ دولابی بحیثیت امام جرح وتعدیل:

حافظ دولابی کا شمار ائمۂ جرح وتعدیل میں ہوتا ہے اور اس سلسلے میں ان کی کتاب الضعفاء والمتروکین معروف ہے۔ جس سے ان کے بعد آنے والے محدثین نے بھرپور استفادہ کیا۔ جن میں امام مزی، امام ذہبی اور حافظ ابن حجر قابلِ ذکر ہیں۔ اور اس بات کی شہادت ان کی جرح وتعدیل پر مشتمل کتب تہذیب الکمال، میزان الاعتدال، لسان المیزان اور تہذیب التہذیب وغیرہ دیتی ہیں۔ حافظ ابن عدی نے الکامل فی ضعفاء الرجال وعلل الحدیث میں حافظ دولابی سے براہِ راست استفادہ کیا ہے اور پچیس کے قریب رواۃ کی تضعیف کی بابت ان

کے اقوال نقل کیے ہیں۔ جس کی وضاحت دکتور زہیر عثمان علی نور نے الکامل کا دراستہ کرتے ہوئے کی ہے۔ (ابن عدي ومنهجه: ٢/ ١٨)

حافظ ذہبی نے انھیں ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل، ص: ١٨٩، رقم: ٤٢٧ میں اور حافظ سخاوی نے المتكلمون في الرجال، ص: ١٠١، رقم: ٨٥۔ میں ذکر کیا ہے۔

ان کے علاوہ دیگر محدثین نے ان کی تعریف وتوصیف فرمائی ہے۔

دیکھیے: (تاريخ دمشق: ٥١/ ٢٩۔٣١، المنتظم لابن الجوزي: ١٣/ ٢١٣، ٢١٤، سير أعلام النبلاء: ١٤/ ٣٠٩، المعين في طبقات المحدثين للذهبي، رقم: ١٢٣٠، البداية والنهاية: ١١/ ١٤٥)

حافظ دولابی رحمہ اللہ کا مسلکی تعصب:

حافظ ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''الدولابی، نعیم بن حماد پر جرح کرنے کی وجہ سے مجروح ہے، کیونکہ امام نعیم اہلِ رائے کے بارے میں انتہائی سخت تھے۔''

(تاريخ دمشق: ٥١/ ٣١ ۔سنده صحيح۔)

دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

''ابن حماد نے ابوحنیفہ کی جانب سے عذر پیش کرتے ہوئے کہا کہ وہ راوی معبد بن ہوذہ (صحابی) ہے کیونکہ دولابی امام ابوحنیفہ کی طرف مائل تھے۔'' (الكامل: ٣/ ١٠٢٧، لسان الميزان: ٥/ ٤٢)

چودہواں مقالہ:

تورک کا محل

نماز اسلام کے بنیادی ارکان میں سے دوسرا اہم رکن ہے، جس کی ادائیگی کی اہمیت کو اجاگر کرنے کے لیے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''نماز اس طرح پڑھو، جیسے مجھے پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔'' (بخاری:۶۳۱)

اس لیے نمازی کے ہر قول و فعل کا رسول اللہ ﷺ کی تعلیمات کے مطابق ہونا انتہائی ضروری ہے، اس کے مسائل میں سے ایک مسئلہ تشہد میں تورک اور افتراش کا ہے کہ نمازی کس تشہد میں افتراش کرے گا اور کس میں تورک؟

ہم اس کی تفصیل قارئینِ کرام کی خدمت میں پیش کرنا چاہتے ہیں۔

تورک کی ایک صورت تو یوں ہے کہ نمازی کا دائیں کولہے کو دائیں پیر کے ساتھ اس طرح رکھنا کہ پاؤں کھڑا ہو اور انگلیوں کا رخ قبلہ کی طرف ہو، نیز بائیں کولہے کو زمین پر ٹیکنا اور بائیں پیر کو پھیلا کر دائیں طرف کو نکالنا۔

(القاموس الوحید، ص: ۱۸٤۱)

افتراش کے معنی ہیں کہ نمازی بایاں پاؤں اس طرح بچھائے کہ اس کی چھت زمین پر لگے اور وہ اس پاؤں پر بیٹھ جائے، اپنے دائیں کولہے کے ساتھ دائیں پاؤں کو زمین پر اس طرح گاڑ لے کہ اس کی انگلیوں کا رخ قبلہ کی طرف ہو۔ (روضة الطالبين للنووی: ۱/ ۲٦۱)

تشہد میں افتراش اور تورک کے سنت ہونے میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔

ائمۂ اربعہ کا موقف:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (كتاب الحجة على أهل المدينة للشيباني: ١/ ٢٦٩) اور احناف کے ہاں پہلے اور دوسرے یعنی دونوں تشہدوں اور دو سجدوں کے درمیان جلوس میں افتراش ہوگا۔

(المبسوط للشيباني: ١/ ٧ و شرح معاني الآثار للطحاوي: ١/ ٢٦١)

امام مالک رحمہ اللہ اور مالکیہ کے ہاں احناف کے برعکس ہر تشہد میں تورک ہوگا۔

(الاستذكار لابن عبد البر: ٤/ ٢٦٤ و المدونة الكبرى: ١/ ٧٢)

امام شافعی رحمہ اللہ (كتاب الأم: ١/ ١٠١ باب الجلوس إذا رفع...) اور شوافع کے موقف کے مطابق دو تشہدوں والی نماز کے پہلے تشہد میں افتراش ہوگا اور دوسرے میں تورک اور ہر سلام والے تشہد میں بھی تورک ہوگا، جیسے نمازِ فجر، نمازِ جمعہ اور نمازِ عیدین وغیرہ ہیں۔

(المجموع شرح المهذب: ٣/ ٤٥٠ و روضة الطالبين كلاهما للنووي: ١/ ٢٦١)

امام احمد رحمہ اللہ کے ہاں ہر اس نماز کے دوسرے تشہد میں تورک ہوگا، جس میں دو تشہد ہوں گے، یعنی تین یا چار رکعتوں والی نمازوں (ظہر، عصر، مغرب اور عشاء وغیرہ) میں ہوگا۔ ایک تشہد والی نماز فجر، جمعہ، عیدین، وتر وغیرہ میں افتراش ہوگا۔

(مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبد الله: ١/ ٢٦٥، رقم: ٣٧٩ تا ٣٨١ و مسائل أحمد برواية ابن هاني: ١/ ٧٩، مسئله: ٣٨٩ و مسائل أحمد برواية أبي داود صاحب السنن، ص: ٣٤ و الأوسط لابن المنذر: ٣/ ٢٠٤)

ائمۂ حنابلہ الخرقی، ابن قدامہ، مرداوی رحمہم اللہ وغیرہ کا بھی یہی موقف ہے۔

(المغني مع الشرح الكبير: ١/ ٥٧٨ والإنصاف: ٢/ ٨٧)

امام شافعی کا استدلال:

احناف کا مطلقاً افتراش اور مالکیہ کا مطلقاً تورک کا موقف تو بہر نوع صحیح

احادیث کی رُو سے محلِ نظر ہے، اس لیے اس پر بحث کی ضرورت نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ اور امام احمد رحمہ اللہ کا اس حد تک اتفاق ہے کہ نمازی نماز میں افتراش بھی کرے اور تورک بھی، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں تین یا چار رکعتوں والی نماز کے دوسرے تشہد میں تورک کرے، جیسا کہ امام احمد رحمہ اللہ کا موقف ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ اس میں منفرد ہیں کہ ہر سلام والے تشہد میں بھی تورک کرے گا، جیسے نمازِ وتر، فجر اور جمعہ وغیرہ ہیں۔

ان دونوں ائمہ کا استدلال حضرت ابوحمید الساعدی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال حضرت ابوحمید رضی اللہ عنہ کی حدیث کے ان الفاظ سے ہے:

① ((وإذا جلس في الركعة الآخرة)) (بخاری: ۸۲۸)

کہ آپ آخری رکعت میں تورک کرتے۔

② ابو داود (۷۳۰، ۹۶۳) کے الفاظ یوں ہیں:

((حتى إذا كانت السجدة التي فيها التسليم... وقعد متورکا...))

کہ آپ نے سلام والے تشہد میں تورک کیا۔

لٰہذا امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں ہر سلام والے تشہد میں تورک کیا جائے گا۔

مناقشہ:

امام شافعی رحمہ اللہ کا ان الفاظ سے یہ استدلال محلِ نظر ہے، کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت ابوحمید رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ یوں ہے:

((فإذا جلس في الركعتين، جلس على رجله اليسرى، ونصب اليمنى، وإذا جلس في الركعة الآخرة، قدم رجله

اليسرى، ونصب الأخرى، وقعد على مقعدته)) (بخاري: ٨٢٨)

خلاصۂ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے تشہد میں افتراش کیا اور دوسرے میں تورک کیا اور یہاں دوسرے تشہد سے مراد چوتھی رکعت والا یعنی دوسرا تشہد ہے اور دوسرے تشہد میں تورک کے مشروع ہونے میں ان دونوں ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا ابو داود کی سلام والی روایت سے استدلال کرتے ہوئے یہ فرمانا کہ ہر سلام والے تشہد میں تورک کیا جائے گا، محلِ نظر ہے، کیونکہ اس میں سلام والے تشہد سے مراد بھی دوسرا تشہد یعنی چوتھی رکعت ہے، جیسا کہ دوسری جگہ اس کی صراحت موجود ہے، بلکہ سنن أبي داود (۷۳۱) میں حضرت ابوحمید الساعدی رضی اللہ عنہ کی حدیث کے یہ الفاظ ہیں:

((فإذا كان في الرابعة أفضى بوركه اليسرى إلى الأرض...))

کہ آپ چوتھی رکعت میں تورک کرتے۔

اسی طرح کتاب الأم (۱/ ۱۰۱) اور مسند الشافعی (ص: ۹۵، رقم: ۷۷۲) میں "فإذا جلس في الأربع" کی بھی صراحت موجود ہے اور الأحاديث يفسر بعضها بعضا کے قاعدہ کی رو سے یہاں "التسليم" سے مراد چوتھی رکعت ہے اور یہی دلیل امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور دیگر حنابلہ کی ہے کہ اُس نماز کے دوسرے تشہد میں تورک کیا جائے گا، جس میں دو تشہد ہوں گے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے اس موقف کے کمزور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابوحمید الساعدی رضی اللہ عنہ سے رواۃِ حدیث نے حدیث کو مختصر طور پر بیان کرتے ہوئے پہلے تشہد کا تذکرہ چھوڑ دیا اور دوسرے تشہد کو سلام والے تشہد سے تعبیر کر دیا، جس سے امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ سمجھے کہ ہر سلام والے تشہد میں تورک ہوگا، حالانکہ ایسا نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ کے موقف کی تردید:

چنانچہ امام ابن القیم رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کے اس استدلال پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فهذا السياق ظاهر في اختصاص هذا الجلوس بالتشهد الثاني." (زاد المعاد لابن القيم: ١/ ٢٥٤)

حدیث کا سیاق اس پر دلالت کرتا ہے کہ تورک ثلاثی اور رباعی رکعتوں والی نمازوں کے دوسرے تشہد میں کیا جائے گا۔"

ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ بعض ہندی شارحینِ حدیث وغیرہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کے موقف کو ترجیح دی ہے۔ مگر امام ابن القیم رحمہ اللہ کی اس تصریح کے بعد ان کا یہ موقف بھی محلِ نظر ہے بلکہ مشہور ہندی محدث شارح المشکوۃ مولانا عبیداللہ رحمانی رحمہ اللہ ان کی رائے کے برعکس اپنا فیصلہ یوں دیتے ہیں:

"شوافع کا ابو داود، ترمذی کی روایت "إذا كانت السجدة التي فيها التسليم" اور صحیح بخاری کی روایت "وإذا جلس في الركعة الآخرة" کے عموم سے یہ استدلال کرنا کہ ثنائی رکعتوں یعنی صبح، جمعہ وغیرہ کے تشہد میں بھی تورک کیا جائے گا، میرے نزدیک انتہائی زیادہ محلِ نظر ہے۔" (مرعاة المفاتيح: ٣/ ٦٨)

عالمِ اسلام کے مشہور محدث علامہ البانی صفة صلاة النبي ﷺ (٣/ ٩٨٧) اور شیخ محمد عمر بازمول (جزء حديث أبي حميد الساعدي في صفة صلاة النبي ﷺ، ص: ٥٢ و الترجيح في مسائل الطهارة والصلاة، ص: ٢٤١) بھی حضرت ابوحمید الساعدی رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں

کہ ان کی حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تورک تین یا چار رکعتوں والی نمازوں کے دوسرے تشہد میں ہوگا۔

اس لیے امام ابن القیم رحمہ اللہ اور دیگر محدثین کی اس تصریح کے بعد یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ امام شافعی کا یہ موقف قابلِ غور ہے اور حدیث کے صحیح معنی بھی وہی ہیں جو امام ابن القیم، مولانا رحمانی اور شیخ البانی رحمہم اللہ وغیرہ نے سمجھے ہیں۔

تنبیہ: مسند الفاروق لابن کثیر (١/ ١٦٦) میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت سے مطلقاً سلام والے تشہد میں تورک کا اثبات بھی محلِ نظر ہے، کیونکہ عبداللہ بن القاسم مولی ابی بکر الصدیق مجہول راوی ہے۔ جسے حافظ ابن حبان نے کتاب الثقات (٥/ ٤٦) میں ذکر کیا ہے، یہ قاعدہ معروف ہے کہ حافظ صاحب ایسے مجاہیل کو کتاب الثقات میں ذکر کر دیتے ہیں۔ لہٰذا یہ حدیث مولیٰ ابی بکر کی جہالت کی وجہ سے ضعیف ہے۔

خلاصہ:

راجح موقف یہ ہے کہ تورک ہر اس نماز کے دوسرے تشہد میں ہوگا جس میں دو تشہد ہوں گے، لہٰذا ایک تشہد والی نماز میں افتراش ہوگا۔

یہی موقف امام احمد بن حنبل اور حنابلہ کے علاوہ امام ابن القیم، علامہ البانی، مولانا عبیداللہ رحمانی، شیخ ابن باز (فتاوی: ٧/ ١٧)، شیخ محمد بن صالح عثیمین (فتاوی ارکانِ اسلام، ص: ٢٨٥ طبع دارالسلام)، مولانا امین اللہ پشاوری (فتاوی الدین الخالص: ٤/ ٣٤٠)، ابو مالک کمال بن السید سالم (صحیح فقه السنة: ١/ ٣٤٧) وغیرہ کا ہے۔ بلکہ شیخ ابو عبیدہ مشہور بن حسن نے فجر، جمعہ اور نفلی نماز میں تورک کو غلط قرار دیا ہے۔ (القول المبین في أخطأ المصلین، ص: ١٦٠)

دو رکعتوں میں افتراش:

چونکہ رسول اللہ ﷺ سے ثلاثی اور رباعی سے کم رکعتوں والی نماز کے علاوہ کسی میں تورک کرنا ثابت نہیں، جبکہ محدث البانی رحمہ اللہ کے ہاں رسول اللہ ﷺ کا دو رکعتوں والی نماز، جس میں سلام پھیرا جائے، میں افتراش کرنا ثابت ہے، ان کے الفاظ ہیں:

"فهذا نص في أن الافتراش إنما كان في الركعتين، والظاهر أن الصلاة كانت ثنائية، ولعلها صلاة الصبح."

''حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث اس موقف میں نص ہے کہ ثنائی رکعتوں والی نماز کے تشہد میں افتراش ہوگا، کیونکہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ دو رکعتوں والی نماز اور شاید نمازِ فجر تھی۔'' (صفة صلاة النبي: ۳/ ۹۸٤ و تمام المنة، ص: ۲۲۳)

مزید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث (مسلم: ٤۹۸) کے بارے میں بھی فرمایا:

''گویا یہ حدیث نص ہے کہ دو رکعتوں والی نماز کے تشہد میں افتراش ہوگا۔'' (صفة صلاة النبي ﷺ: ۳/ ۹۸۳)

نیز فرمایا:

''حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث بھی حضرت وائل رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کی تائید کرتی ہے۔'' (تمام المنة، ص: ۲۲۳)

مولانا امین اللہ پشاوری نے بھی حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث سے یہی استدلال کیا ہے، اور علامہ البانی کی موافقت کی ہے۔ (فتاوی الدين الخالص: ٤/ ۳٤۰)

پندرھواں مقالہ:

تقلید کی نئی دلیل

دارالعلوم دیوبند کے استاذ الحدیث کی دور کی کوڑی

نحمده ونصلي على رسوله الكريم، أما بعد!

تقلید ایک ایسا فکری ناسور ہے جس سے انسان غور وفکر سے عاری ہو کر اپنی من مانیاں کرتا ہے، شریعتِ اسلامیہ کو اپنے مزاج کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس مقصد کی آبیاری کے لیے اگر اسے قرآنِ مجید اور احادیثِ نبویہ کے مفہوم ومعنی اور مطالب میں بھی ردّ وبدل کرنا پڑے تو وہ اس سے بھی چوکتا نہیں۔ اکثر وبیشتر اپنے غلط نظریات کو تقویت پہنچانے کے لیے نصوص کی معنوی تاویل سے بھی باز نہیں آتا۔ کیوں کہ اس کا نصب العین اپنے نظریات کا تحفظ اور مسلک کی پاسداری ہوتی ہے۔

حال ہی میں (۶/ رجب المرجب ۱۴۲۹ھ مطابق ۱۰/ جولائی ۲۰۰۸ء) جامعہ اسلامیہ بنوری ٹاؤن، کراچی میں صحیح بخاری شریف کی تکمیل کے موقعے پر ایک سالانہ تقریب کا اہتمام کیا گیا جس میں صحیح بخاری کی آخری حدیث پر درس دینے کے لیے دارالعلوم دیوبند، انڈیا کے ناظمِ تعلیمات اور شیخ الحدیث مولانا سید ارشد مدنی صاحب کو مدعو کیا گیا۔ ان کے صحیح بخاری کے اس درس کو ادارۂ مذکورہ

(جامعہ بنوریہ) کے ترجمان ماہنامہ ''بینات'' اکتوبر ۲۰۰۸ء میں جناب عباس نذیر صاحب کے ضبط وترتیب سے شائع کیا گیا۔

دورانِ درس میں جناب ایک جدید اور انوکھا اصول متعارف کرواتے ہوئے طلباء کو فرماتے ہیں:

''اگر کسی مسئلے کے لیے دلیل کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ سے کسی ایسے شخص کے سامنے پیش کی گئی جو شخص اپنے زمانے میں اَعلم، اَتقی، اَزہد اور اَروع ہو۔ زہد، تقویٰ، علم اور اس کے ساتھ ساتھ فراستِ ایمانی کے اندر اپنے ہم عصروں سے ممتاز ہے۔ پھر اگر اس کا زمانہ، زمانۂ نبوت سے قریب ہے، مشہود لہا بالخیر جو ازمنہ ہیں، اُن ازمنہ کے اندر اللہ نے اس کو وجود بخشا ہے اگر اس کے استنباط کردہ کسی مسئلے کے مقابلے میں کوئی نص ہے یا اس کے سامنے کسی نص کو پیش کیا جاتا ہے اور وہ معارضہ اس نص کا نص سے نہیں کرتا بلکہ اپنی رائے پیش کرتا ہے تو اس کی رائے بھی حجت ہے اگرچہ وہ معارضۃ النص بالنص نہیں کر رہا۔ یعنی دلیل کا جواب دلیل کی بجائے اپنی رائے سے دیتا ہے۔''

(ماہنامہ بینات، ص:۳۱، اکتوبر ۲۰۰۸ء)

گویا ان کے نزدیک جو انسان اَعلم واَتقی ہو اور اس کی دینی فراست بھی مسلم ہو، اپنے زمانے میں اس کا ایک خاص مقام ہو اگر وہ کوئی ایسا مسئلہ بیان کرے جس کے خلاف کوئی صحیح دلیل موجود ہے اور وہ اس دلیل سے کسی قسم کا تعرض نہ کرے تو محض اس کی رائے ہی ''حجت'' ہوگی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس کے مستنبط کردہ مسئلے کے خلاف کوئی دلیل پیش کی جاتی ہے یا اسے یاد دلائی جاتی ہے تو وہ اس دلیل کا معارضہ اپنے ہاں موجود دلیل سے نہیں کرتا بلکہ اس کے مقابلے میں محض اپنی رائے دیتا ہے تو ایسی رائے

بھی حجت ہے۔ گو وہ دلیل کے جواب میں اپنی رائے پیش کر رہا ہے۔

مولانا صاحب کو اس اصول کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اس کے پسِ پردہ کیا حقائق ہیں؟ اس کی توضیح انھوں نے نہیں فرمائی، تاہم جس حقیقت تک ہم پہنچے ہیں وہ یہ ہے کہ چوں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ پیدائش کے اعتبار سے مشہور ائمہ اربعہ رحمۃ اللہ علیہم میں مقدم ہونے کی وجہ سے عہدِ نبوی کے قریب ہیں۔

وہ اس برتری کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے کو حجت قرار دینے کی کوشش کر رہے ہیں تاکہ ان کی تقلید کو شرعی حجت قرار دیا جا سکے۔

مولانا کا استدلال:

مولانا ارشد صاحب نے اس اصول کی دلیل یہ دی کہ ''وفاتِ نبوی کے بعد حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں مانعینِ زکاۃ سے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جنگ کا اعلان کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ آڑے آئے اور فرمایا: آپ لوگوں (مانعینِ زکاۃ) سے کیسے جنگ کریں گے جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ارشاد فرمایا:

> ''مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں اس وقت تک لڑوں جب تک وہ شہادتین کا اقرار نہ کرلیں جب وہ اس کا اقرار کرلیں تو انھوں نے مجھ سے اپنے خون اور اموال محفوظ کر لیے ہیں اور ان کا حساب اللہ پر ہے۔''

جواباً حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ اگر کسی نے ایک رسی بھی نہ دی جو وہ زکاۃ میں دیتا تھا تو میں اس سے جنگ کروں گا۔ تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ یہ سن کر فرمانے لگے کہ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا سینہ مانعینِ زکاۃ سے جنگ کرنے کے لیے کھول دیا تو میں نے بھی جان لیا کہ حق حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ساتھ ہے۔'' (بینات، ص:۳۲ ملخصاً)

شیخ الحدیث صاحب کا استدلال یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ چوں کہ اپنے ہم عصروں میں ممتاز ہیں اور ان کی علمی ثقاہت بھی مسلّم ہے۔ انھوں نے جب مانعینِ زکاۃ سے جنگ کا فیصلہ کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان پر معترض ہوئے اور حدیثِ نبوی پیش کی۔ جسے سن کر حضرت ابوبکر نے کوئی دلیل نہ دی بلکہ اپنی رائے بتلائی کہ میں ان سے جنگ کروں گا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی رائے ہی کو حجت سمجھا جس بنا پر وہ خاموش ہوگئے۔ اس لیے جو بھی اپنے ہم عصروں سے ممتاز ہو اور اس کا زمانہ بھی عہدِ نبوی کے قریب ہو تو نص کے مقابلے میں اس کی رائے حجت ہوگی۔ اعتبار اسی کا ہوگا جو اس نے سمجھا ہے ظاہرِ نص کو نہیں لیا جائے گا۔

مولانا کے برعکس احناف کی رائے:

شیخ الحدیث صاحب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے کو حجت قرار دینے کے لیے بڑی دور کی کوڑی لائے ہیں، اور ان کی تقلید میں ایسے سرگرداں ہوئے کہ معمولی تدبر بھی نہ کر سکے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے فیصلے پر کیوں خاموش ہوگئے؟ ...... کیا اس لیے کہ یہ صرف حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی رائے تھی؟ یا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پیشِ نظر کوئی قرآنی آیت تھی؟ یا کوئی خاص صریح حدیث تھی جس کی روشنی میں انھوں نے فیصلہ صادر فرمایا؟ یا پھر انھوں نے زکاۃ کو نماز پر قیاس کیا؟ یا انھوں نے اسی حدیث میں موجود ایک ٹکڑے "إلا بحقه" کے عموم سے استدلال کیا جسے، دلیل مان کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ خاموش ہوئے؟ اگر یہ ان کی ذاتی رائے تھی اور وہ حجت تھی تو پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر اعتراض کیوں کیا؟

① اس کے جواب میں علامہ شبیر احمد دیوبندی صحیح مسلم کی شرح میں لکھتے ہیں:

"احتج الصديق على الفاروق بالنص الصريح، وبالعموم

المستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم ((إلا بحقه))، وبالمقايسة بين الصلاة والزكوة، وبكونهما قرينتين فى كتاب الله ۔" (فتح الملهم شرح صحيح مسلم: ۱/ ۱۹۳)

''حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خلاف نصِ صریح، فرمانِ نبوی "إلا بحقه" کے عموم اور زکاۃ و نماز کے ہم قیاس ہونے کو بطورِ دلیل پیش کیا۔ کیوں کہ نماز اور زکاۃ قرآنِ مجید میں (عمومی طور پر) اکٹھے بیان کیے گئے ہیں۔''

② علامہ عینی شرح صحیح بخاری میں رقم طراز ہیں:

"حيث انشرح صدره أيضاً بالدليل الذى أقامه الصديق نصاً و دلالة وقياساً ۔"

''کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو انشراحِ صدر اسی وقت ہوا جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے بطورِ دلیل نص، عموم اور قیاس کو پیش کیا۔''

(عمدة القاری، ج:۸، ص:۲٤٦)

③ علامہ رشید احمد گنگوہی نے "إلا بحقه" میں جو عموم بیان ہوا ہے اس کو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی دلیل قرار دیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

"وذلك لأنهم كانوا مذكورين فيمن استثناء النبى صلى الله عليه وسلم بقوله ((إلا بحقه)) إلا أن عمر لم يفهمه وقد فهمه أبوبكر وكان أعلمهم ۔" (لامع الدراري: ٥/ ١٥، ١٦)

خلاصہ یہ ہے کہ مانعینِ زکاۃ سے جنگ کا حکم "إلا بحقه" میں پنہاں ہے جسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو نہ سمجھ سکے جب کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اسے سمجھ لیا، کیوں کہ صحابہ میں وہ سب سے بڑھ کر عالم تھے۔''

④ علامہ انور شاہ کشمیری کا فیض الباری (ج:۳،ص:۴) میں یہ رجحان معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی دلیل ''زکاۃ کو نماز پر قیاس کرنا'' قرار دیا ہے، فرماتے ہیں:

" قوله: "من فرق بين الصلاة والزكوة" يدل صراحةً على أن ترك الصلاة كان من موجبات القتل عندهما بالاتفاق، فإن إكفار من أنكر ضروريات الدين من ضروريات الدين "

''حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا یہ فرمان ''جو نماز اور زکوٰۃ کے مابین فرق کرے گا'' (میں اس سے جنگ کروں گا) صراحتاً دلالت کرتا ہے کہ ان دونوں (شیخین) کے ہاں تارکِ نماز واجب القتل ہے۔ کیوں کہ لوازماتِ دین کے منکر کو کافر قرار دینا (اور اس سے جنگ کرنا) لوازماتِ دین میں سے ہے۔''

⑤ دارالعلوم نعیمیہ، کراچی کے شیخ الحدیث غلام رسول سعیدی صاحب نے بھی قیاس اور عموم سے استدلال کو حضرت ابوبکر کی دلیل قرار دیا ہے۔ (شرح صحیح مسلم، ج:۱،ص:۳۸۳،۳۸۴)

امام منذری (مختصر سنن أبي داود: ۲/ ۱٦٥) اور علامہ کرمانی (شرح البخاري: ۷/ ۱۷۳) وغیرہما نے بھی نص، عموم اور قیاس کو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی دلیل قرار دیا ہے۔

ان سب آرا کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا استدلال نص سے تھا، یا قیاس یا پھر عموم سے۔ اب ذرا غور کیجیے کہ علمائے احناف کی اس تصریح کے باوجود مولانا صاحب کتنی دیدہ دلیری سے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی محض رائے کو حجت قرار دیتے ہیں اور اسی کی آڑ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے کو بھی حجت قرار دینے

کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں۔ إنا لله وإنا إليه راجعون۔

تقلید کا یہی المیہ اور تاریک پہلو ہے کہ اگر کوئی صحابی کسی مسئلے میں ایسی رائے دے جو شریعت کے مطابق نہ ہو تو اس کے بارے میں بڑی سادگی سے کہہ دیا جاتا ہے کہ عین ممکن ہے اس مسئلے کی کوئی دلیل اس صحابی تک نہ پہنچی ہو یا وہ نسیان کا شکار ہو گئے ہوں۔ بلاشبہ یہ معقول عذر ہے۔ لیکن اپنے امام کی رائے کے تحفظ کے لیے صحیح نصوص کی تاویلیں بڑی بے باکی سے کی جاتی ہیں مگر ان کی رائے کو غلط کہنے کی کوئی جسارت نہیں کرتا۔ بلکہ الٹا یہ اصول بنایا جاتا ہے کہ جس شخص کا رسوخ فی العلم مسلّم ہو، اور وہ ازہد، اتقی، اروع ہو اس کی رائے تو فرمانِ نبوی کے خلاف بھی حجت ہے۔ اس کے فہم کا تو اعتبار ہوگا حدیثِ نبوی کا نہیں۔

لا حول ولا قوة إلا بالله

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی تقلید نہیں کی:

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی وقت سکوت اختیار کیا جب وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی دلیل سے مطمئن ہو گئے۔ ان کی دلیل کے حوالے سے ہم علامہ عینی، علامہ شبیر عثمانی کے اقوال کے علاوہ دیگر شارحینِ حدیث کی آرا بھی پیش کر چکے ہیں جن سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی تقلید نہیں کی۔ بلکہ ان کی رائے کو ان کی دلیل کی بدولت ہی مستحکم سمجھا اور اسے قبول کیا۔ اس کی گواہی احناف کے وکیل علامہ عینی نے صحیح بخاری کی شرح میں اس طرح دی ہے:

”فلا يقال له: إنه قلد أبا بكر، لأن المجتهد لا يجوز له أن يقلد المجتهد“ (عمدة القاری، ج:۸، ص:۲٤٦)

”یہ نہیں کہا جائے گا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی تقلید کی، کیونکہ مجتہد کا مجتہد کی تقلید کرنا جائز نہیں۔“

علامہ شبیر احمد عثمانی نے بھی صراحت فرمائی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بات اسی وقت تسلیم کی، جب انھوں نے ان کی پیش کردہ دلیل کی صحت دیکھی، ان کی تقلید نہیں کی۔ (فتح الملهم، ج:١، ص:١٩٣)

ان کے علاوہ دیگر شارحینِ حدیث نے بھی تصریح کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر اسی وقت اعتماد کیا جب انھوں نے ان کی دلیل کو ملاحظہ کیا، ان کی تقلید نہیں کی۔ جن میں امام بیہقی (لامع الدراری، ج:٥، ص:١٤۔١٥ تعليقات الكاندلوی) امام نووی (شرح مسلم، ص:١٠١، طبع بيت الافكار) امام ابن حجر (فتح الباری، ج:١٢، ص:٢٧٩) امام سیوطی (الديباج، ج:١، ص:١٥٦) علامہ الابی (اكمال اكمال المعلم، ج:١، ص:١٠٧) علامہ کرمانی (شرح صحيح بخاری، ج:٧، ص:١٧٣) محدث عبدالرحمٰن مبارک پوری (تحفة الأحوذی، ص:١٩٩٤، حديث: ٢٦٠٧، طبع بيت الافكار) وغیرہ شامل ہیں۔

گویا ان کا مدعا کہ ”حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا قول ہی محض حجت ہے“ پورا نہ ہوسکا۔

امام ابوحنیفہ، ان کے تلامذہ اور احناف کا طرزِ عمل:

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے تلامذہ بالخصوص اور اکابر احناف بالعموم اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ امام صاحب ازہد، اعلم، اتقی، اروع الناس فی عصرہ ہیں اور ان کی علمی ثقاہت بھی مسلم ہے۔ ان کا زمانہ بھی عہدِ نبوی کے قریب ہے۔ مگر اس کے باوجود انھوں نے امام صاحب کی رائے کو دلیل اور حجت نہیں سمجھا بلکہ انھوں نے بھی امام صاحب سے متعلقہ مسئلے کی دلیل طلب کی۔ جیسا کہ محمد بن حسن شیبانی

نے بھی اپنے استاد کے بلا دلیل فیصلے کو تحکم اور سینہ زوری قرار دیا ہے۔

(المبسوط للسرخسی، ج:۱۲، ص:۲۸)

چناں چہ جو اصول شیخ الحدیث صاحب وضع کر رہے ہیں اس سے وہ تلامذہ بھی بے خبر رہے جنھوں نے امام صاحب سے براہِ راست زانوئے تلمذ تہ کیے اور وہ ائمہ بھی، جنھوں نے مسلکِ احناف کے لیے قابلِ قدر کاوشیں کیں، اس اصول تک نہ پہنچ سکے جس کی عقدہ کشائی دیوبند کے شیخ الحدیث کے مقدر میں آئی۔

فروعات اور جزئیات میں اختلاف تو اپنی جگہ موجود، اصولوں میں بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ان کے تلامذہ نے اختلاف کیا۔ علامہ غزالی کا تو یہاں تک کہنا ہے کہ قاضی ابویوسف اور محمد شیبانی نے امام صاحب سے دو تہائی مذہب میں اختلاف کیا ہے۔ (النافع الکبیر، ص:۹۹)

چلیے اس قدر اختلاف نہ سہی، کم از کم ایک تہائی میں تو ان دونوں تلامذہ کا امام صاحب سے اختلاف مسلم ہے۔ جس کی گواہی علامہ ابن عابدین حنفی نے یوں دی ہے:

"فحصل المخالفة من الصاحبين في نحو ثلث المذهب"

(حاشیہ ابن عابدین، ج:۱، ص:۶۷)

''کہ صاحبین (قاضی ابویوسف، محمد) نے امام ابوحنیفہؒ سے ایک تہائی مذہب میں اختلاف کیا ہے۔''

علامہ شبلی نعمانی رقم طراز ہیں:

''قاضی ابویوسف اور امام محمد نے بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہ کی رائے سے اختلاف کیا ہے۔'' (سیرۃ النعمان، ص:۲۳۰)

اصول میں اختلاف کے حوالے سے علامہ عبدالحی لکھنوی، شیخ شہاب الدین حنفی سے نقل کرتے ہیں:

”ولكل واحد منهم أصول مختصة تفردوا بها عن أبي حنيفة وخالفوه فيها“ (النافع الكبير، ص: ۹۹، ضمن مجموعة الرسائل الست)

”ان میں سے ہر ایک کے مخصوص اصول ہیں جن میں وہ امام ابوحنیفہ سے منفرد ہیں اور انھوں نے ان میں ان کی مخالفت کی ہے۔“

دوسری جگہ مولانا لکھنوی اپنا تبصرہ یوں پیش فرماتے ہیں:

”فإن مخالفتهما في الأصول كثيرة غير قليلة۔“

”ان دونوں (قاضی، شیبانی) نے امام صاحب سے اصولوں میں مخالفت کم نہیں کی، بلکہ بہت زیادہ کی ہے۔“ (حاشیہ الفوائد البہیۃ، ص: ۱۶۳)

کتنے مسائل میں قاضی ابو یوسف نے ابن ابی لیلیٰ کی رائے کو ترجیح دی اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے کو مرجوح قرار دیا۔ امام ابوحنیفہ کے شاگرد عصام بن یوسف بلخی نے امام صاحب سے بہت زیادہ اختلاف کیا۔

(ايقاظ الهمم للفلاني، ص: ۵۱، ۵۲، البحر الرائق، ج: ۶، ص: ۲۹۳)

اکابر احناف کو کیوں ضرورت پیش آئی کہ وہ مفتی کو پابند کریں کہ وہ عبادات میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر اور مسئلہ وقف وقضا میں قاضی ابو یوسف کے قول پر فتویٰ دے۔ (رسم المفتی، ص: ۳۵۔ رد المحتار، ج: ۱، ص: ۷۱۔ فتاویٰ قاضی خاں، ج: ۱، ص: ۳ مع عالمگیری)۔

جب صاحبین (ابو یوسف اور محمد) اور امام صاحب باہم مخالف ہوں تو مفتی جس قول پر چاہے فتویٰ دے۔ (ردّ المحتار، ج: ۱، ص: ۷۰ وقاضی خان، ج: ۱، ص: ۳) سترہ مسائل میں زفر کے قول پر فتویٰ دیا جائے۔ (ردّ المختار، ج: ۱، ص: ۷۱) مزید شروط دیکھنے کے لیے ملاحظہ ہو: مقالات الاستاذ الأثری (ج: ۱، ص: ۱۵۱)

ان کے علاوہ متعدد مسائل میں احناف نے امام صاحب کی رائے کو ترک کر کے دوسروں کی رائے کو ترجیح دی اور ان پر فتاویٰ دیے۔ اگر ضرورت محسوس ہوئی تو ان شاء اللہ باحوالہ یہ بھی بتلا دیا جائے گا۔

''شیخ الحدیث'' صاحب کی برہمی:

حضرت شیخ الحدیث صاحب کی گرم گفتاری کا اندازہ لگائیں، فرماتے ہیں:

''میں کہنا یہ چاہتا ہوں اب تو کوئی آدمی کھڑے ہو کر، دو پیسے کا آدمی، اس کے پاس احادیث کا کچھ ذخیرہ نہیں ہے۔ دس، بیس، پچیس، پچاس احادیث کو رٹ لیا، کھڑے ہو کر کہہ رہا ہے کہ فلانے کو کیا حق پہنچتا ہے کہنے کا۔ حضرت عمر کون ہوتے تھے بیس رکعات تراویح کو قائم کرنے والے؟ ابوحنیفہ کون ہوتے ہیں؟'' (بینات، ص: ۳۳)

گویا شیخ الحدیث فرما رہے ہیں کہ جس نے چند احادیث رٹ لیں، مگر اس کے پاس ذخیرۂ حدیث سے کچھ نہیں وہ ''دو پیسے کا آدمی'' ہے۔ یعنی حفظِ حدیث کی یہ تعداد بھی اسے ''دو پیسے کا آدمی'' کے زمرہ سے نہیں نکال سکتی۔ ہم تو صرف یہ عرض کریں گے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''بلغوا عني ولو آية'' (بخاري: ۳٤٦١ عن عبدالله بن عمرو)

''اگر ایک آیت (یا حدیث) کا علم بھی ہو تو اسے بھی دوسروں تک پہنچاؤ۔''

انھوں نے حفظِ حدیث کے حوالے سے جو تضحیک کی وہ بہرحال قابلِ مذمت ہے۔

وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق یہ اعتراض کرنے کی گنجائش نہیں کہ انھوں نے بیس رکعات تراویح کیوں شروع کروائی؟ کیوں کہ وہ اعلم، ازہد، اتقی وغیرہ ہیں۔ لہٰذا ان کی رائے بھی صحیح احادیثِ نبویہ کے خلاف حجت ہے؟!

عرض ہے کہ پہلے سندِ صحیح سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ اثر ثابت کریں ثبّت العرش ثم انقش۔ جبکہ اس کے برعکس صحیح سند سے موطأ امام مالك (ج:۱، ص: ٤٧٨، حديث: ٢٧١ بروايات الثمانية) میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر موجود ہے کہ انھوں نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ اور تمیم داری رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو گیارہ رکعت نمازِ تراویح پڑھائیں۔ محدث البانی رحمہ اللہ نے اسے صلاة التراويح (ص:٤٥، ٤٦، ٤٧)، شیخ سلیم بن عید ہلالی حفظہ اللہ نے مؤطا کی تخریج میں صحیح قرار دیا ہے۔ لطف یہ کہ مشہور ہندوستانی عالم نیموی صاحب نے بھی آثار السنن (ص:٢٠٣) میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

مقلدین احناف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بیس رکعات نمازِ تراویح کے فیصلے کو تو ناقابلِ چیلنج قرار دیتے ہیں مگر ان کے حکومتی فیصلوں کو کیوں فراموش کر جاتے ہیں جو مسلکِ احناف کے خلاف ہوتے ہیں۔ مثلاً مشہور تابعی حضرت اسلم رحمہ اللہ کا بیان ہے:

"كتب عمر بن الخطاب أن وقت الظهر إذا كان الظل ذراعاً إلى أن يستوى أحدكم بظله"

(الأوسط لابن المنذر، ج:٢، ص:٣٢٨، ح: ٩٤٨ سنده صحيح)

''حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے لکھا کہ ظہر کا وقت ایک ذراع سایہ ہونے سے لے کر آدمی کے برابر سایہ ہونے تک ہے۔''

سوال یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کے برعکس مقلدین حضرات دو مثل کے بعد اذانِ عصر کیوں دیتے ہیں؟ جبکہ اس کا وقت تو ایک مثل سایہ ہونے کے بعد سے شروع ہو جاتا ہے۔ قاضی ابو یوسف اور محمد بن حسن شیبانی کی ''حق شاگردی'' دیکھیے کہ وہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مخالف جب کہ جمہور

محدثین وفقہاء کے ہم نوا ہیں، جس کی وضاحت امام ابن المنذر رنے الاوسط میں اور خود امام صاحب کے شاگرد علامہ شیبانی نے کتاب الأصل (ج:۱، ص:۱۴۴) میں کی ہے۔

اگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے سے اختلاف کرنا ہی اچھے بھلے آدمی کو ''دو پیسے کا آدمی'' بنا دیتا ہے تو اس کے حق داروں میں تنہا اہلِ حدیث ہی کیوں؟ مولانا ارشد صاحب کم از کم امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مایہ ناز شاگرد، چہل کمیٹی کے عظیم رکن محمد بن حسن شیبانی کے بارے میں کیا فیصلہ صادر فرمائیں گے جنھوں نے اپنے استاد کی گستاخی کرتے ہوئے ان کے بلا دلیل فیصلے کو تحکم اور سینہ زوری قرار دیا۔ پھر مستزاد یہ کہ انھوں نے اپنے استاد کی تقلید کی بیخ کنی کی۔ چناں چہ علامہ سرخسی رقم طراز ہیں:

''وقد استبعد محمد قول أبی حنیفة فی الکتاب لهذا وسماه تحكماً على الناس من غير حجة۔ فقال: ما أخذ الناس بقول أبي حنيفة وأصحابه إلا بتركهم التحكم على الناس فإذا كانوا هم الذين يتحكمون على الناس بغير أثر ولا قياس لم يقلدوا هذه الأشياء ولو جاز التقليد كان من مضى من قبل أبي حنيفة مثل الحسن البصري وإبراهيم النخعي أحرى أن يقلدوا۔''

''محمد بن حسن شیبانی نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کو ''الکتاب'' میں بعید قرار دیا ہے اور عدمِ دلیل کی بنا پر اس کا نام تحکم (لوگوں پر زبردستی ٹھونسنا) اور سینہ زوری رکھا ہے۔ کہا: لوگ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے شاگردوں کے فیصلے کو اسے لیے قبول کرتے ہیں کہ وہ اپنے

فیصلوں کو لوگوں پر ٹھونستے نہیں۔ اگر وہ کسی اثر یا قیاس کے بغیر لوگوں پر تحکم کریں گے تو وہ ان چیزوں میں ان کی تقلید نہیں کریں گے۔ اگر تقلید جائز ہوتی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے جو پہلے گزرے ہیں، مثلاً امام حسن بصری رحمہ اللہ اور امام ابراہیم نخعی رحمہ اللہ زیادہ حق دار ہیں کہ ان کی تقلید کی جائے۔'' (المبسوط للسرخسی، ۱۲/ ۲۸)

گویا علامہ شیبانی فرما رہے ہیں کہ کسی دلیل کے بغیر کوئی فیصلہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ حتی کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا فیصلہ بھی قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ بلا دلیل فیصلے کو قبول کرنا ہی تقلید ہے۔ اگر یہ روا ہوتی تو امام حسن بصری اور امام ابراہیم نخعی رحمہما اللہ اس کا زیادہ استحقاق رکھتے تھے۔ چوں کہ ان کی بھی تقلید نہیں کی جاتی اس لیے امام ابوحنیفہ بھی اس کے حق دار نہیں ہیں۔

تعجب ہے کہ مولانا صاحب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے حجت قرار دینے پر تلے ہیں اور علامہ شیبانی ہیں کہ اسے تسلیم ہی نہیں کر رہے بلکہ الٹا دلیل کا تقاضا فرما رہے ہیں۔ کیا ہم ان سے پوچھنے کی جسارت کر سکتے ہیں کہ علامہ شیبانی نے امام صاحب کی بے ادبی کی ہے یا انھیں حجت باور کرایا ہے؟ ان کے اس سوئے ادب کی بنا پر کیا آپ انھیں بھی ''دو پیسے کا آدمی'' کا تمغہ عطا فرمانے کے لیے تیار ہیں؟ امیدِ واثق ہے کہ آپ کے ہاتھ سے عدل وانصاف کا دامن نہیں چھوٹے گا۔

❀❀............❀............❀❀

ادارہ کی دیگر مطبوعات

1 العلل المتناهية في الأحاديث الواهية (2 جلدیں)

2 إعلام أهل العصر بأحكام ركعتي الفجر للمحدث شمس الحق الديانوي رحمه الله

3 المسند للإمام أبي يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي رحمه الله (چھ ضخیم جلدوں میں)

4 المعجم للإمام أبي يعلى الموصلي رحمه الله

5 مسند السراج للإمام أبي العباس محمد بن إسحاق السراج الثقفي النيسابوري

6 المقالة الحسنى (المعربة) للمحدث عبدالرحمن المباركفوري رحمه الله

7 جلاء العينين في تخريج روايات البخاري في جزء رفع اليدين (للشيخ الأستاذ بديع الدين شاه الراشدي رحمه الله)

8 فضائل شهر رجب لأبي محمد الحسن بن محمد الخلال رحمه الله

9 تبيين العجب . . . في فضل رجب للحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله

10 امام دارقطنی رحمہ اللہ

11 صحاح ستہ اوران کے مؤلفین

12 موضوع حدیث اوراس کے مراجع

13 عدالتِ صحابہ رضی اللہ عنہم

14 کتابتِ حدیث تا عہدِ تابعین

15 الناسخ والمنسوخ

16 احکام الجنائز

17 امام محمد بن عبدالوہاب رحمہ اللہ

18 قادیانی کافر کیوں؟

19 پیارے رسول ﷺ کی پیاری نماز

20 مسئلہ قربانی اور پرویز

21 پاک وہند میں علمائے اہل حدیث کی خدماتِ حدیث

22 توضيح الكلام في وجوب القراءة خلف الإمام (جو بلا مبالغہ اپنے موضوع پر انسائیکلوپیڈیا کی حیثیت رکھتی ہے)

23 احادیثِ ہدایہ: فنی وتحقیقی حیثیت

24 مولانا سرفراز صفدر اپنی تصانیف کے آئینہ میں

25 آفاتِ نظر اوران کا علاج

26 احادیثِ صحیح بخاری ومسلم میں پرویزی تشکیک کا علمی محاسبہ

27 آئینہ ان کو دکھایا تو برا مان گئے

28 حرز المؤمن

29 امام بخاری رحمہ اللہ پر بعض اعتراضات کا جائزہ

30 اسباب اختلاف الفقہاء

31 مسلک اہل حدیث اور تحریکات جدیدہ

32 مسلکِ احناف اور مولانا عبدالحیٔ لکھنوی

33 مشاجراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم اور سلف کا موقف

34 مقالات 1-2

35 فلاح کی راہیں

36 اسلام اور موسیقی پر اشراق کے اعتراضات کا جائزہ

37 اسلام اور موسیقی

38 نوافل کی جماعت کے ساتھ فرض نماز کا حکم

39 أحكام الحج والعمرة والزيارة

40 مقامِ صحابہ رضی اللہ عنہم

41 تنقیح الکلام فی تأیید توضیح الکلام

42 تفسیر سورۂ ق

43 مقالات محدث مبارکپوری رحمہ اللہ (صاحب تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی)

44 إعلاء السنن في الميزان (حنفی مسلک کی معروف کتاب کا ناقدانہ جائزہ)

45 مقالاتِ اثریہ

ادارۃ العلوم الاثریہ منٹگمری بازار

فیصل آباد — فون: 041-2642724